

Lutherische
D o g m a t i k

von

Dr. th. Alexander von Dettingen.

Zweiter Band:
System der christlichen Heilswahrheit.



München 1902
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

System
der
christlichen Heilswahrheit

von

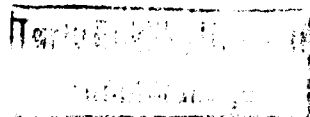
Dr. th. Alexander von Dettingen.

Zweiter Theil:
Die Heilsverwirklichung.



München 1902
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Alle Rechte vorbehalten.



22000

Seinem altbewährten Amtsbruder und Mitarbeiter

Past. emer. Julius Meyer

zu seinem achtzigsten Geburtstage

in aufrichtiger Dankbarkeit

dargebracht vom

Verfasser.

Kurze Inhaltsübersicht.

Zweiter Haupttheil. Die Heilsverwirklichung (§§ 32—61).

Abschnitt IV. Die Heilsvermittlung (Christologie §§ 32—42).

§ 32. Dogmatische Bedeutung und Behandlung der Christologie.

Cap. 1. Die Person des gottmenschlichen Heilsmittlers (Theanthropologie) §§ 33—35.

Cap. 2. Der Heiland in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung (Soteriologie) §§ 36—38.

Cap. 3. Das Heilswerk Jesu Christi (Soteriologie) §§ 39—42.

Abschnitt V. Die Heilsaneignung durch den heiligen Geist (Pneumatologie §§ 43—54).

§ 43. Dogmatische Behandlung der Pneumatologie.

Cap. 1. Die Gnade und die Gnadenmittel (Charitologie) §§ 44—48.

Cap. 2. Die Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) §§ 49 f.

Cap. 3. Der Heilsglaube und die Heilsordnung (Pisteologie) §§ 51—54.

Abschnitt VI. Die Heilsvollendung (Eschatologie §§ 55—61).

§ 55. Nothwendigkeit, Verrechtigung und Begrenzung der dogmatischen Eschatologie.

Cap. 1. Das Leben der Seele nach dem Tode (Hadoologie) §§ 56 f.

Cap. 2. Das Kommen des Reichs (Basilieologie) §§ 58 f.

Cap. 3. Die Verherrlichung Gottes bei der abschließenden Weltvollendung (Doxologie) §§ 60 f.

Vorwort.

Es sollte wohl eigentlich „Nachwort“ heißen und am Schlusse dieses letzten Bandes meiner Dogmatik stehen! Aber ich fürchte, dort liest es Niemand. So mag es denn als „Vorwort“ passiren.

Vor Allem habe ich Gott dem Herrn zu danken, daß Er mir auf meine alten Tage — trotz vielfacher Unterbrechung durch Krankheitsnoth — Kraft und Muth verliehen, dieses mein Lebenswerk zum Abschluß zu bringen. Zum Abschluß, sage ich, nicht zur Vollendung. Ueberkam mich doch während des Aufbaues nur zu oft das peinliche Gefühl der Unzulänglichkeit systematischer Denkarbeit.

Und doch — es gilt auch auf diesem Gebiete jenes geheimnißvolle Wort unseres Dichtersfürsten beherzigen, demgemäß das „Unzulängliche“ zum „Ereigniß“, d. h. zur That werden müsse. In magnis et voluisse sat est. Insonderheit trug und hob mich das Bewußtsein, von Dem ein Zeugniß abzulegen, der als Kern und Stern des Evangeliums mir nicht bloß Herz und Gemüth erfüllt, sondern auch mein gesamntes dogmatisches Forschen und Denken bestimmt. Und daß ich dies im Dienste unserer theuren lutherischen Kirche mit voller Ueberzeugung auf dem festen Grunde des „Christus für uns“ (solâ gratiâ) und in der beseligenden Gewißheit des „Christus in uns“ (solâ fide) thun durfte, gereichte mir zur Freude und zu wahrer Erquickung. —

Wer aber hat denn heutzutage überhaupt noch Sinn und Verständniß für „systematisches“ Denken, namentlich auf dem Ge-

biete religiösen Glaubens! „Hier beginnt die Dogmatik, und sofort hört aller Geschmack auf!“ So äußerte sich jüngst der gefeierte Senior der Straßburger theologischen Fakultät. Gilt doch den meisten Theologen der neueren Richtung „undogmatisches Christenthum“ für das einzig wahre! Und jenes oft citirte Wort Niebsche's, daß „alle Dogmatik in den letzten Zügen liege“, findet in dem gassenläufigen Urtheil der sogenannten „Gebildeten“ einen lebhaften Wiederhall.

Daß ein systemloser Verkünder blendender Aphorismen und widerspruchsvoller Paradoxien in seiner offenkundig krankhaften und schließlich antichristlichen Geistesrichtung so urtheilen mußte, ist mir verständlich. Ja, ich kann es auch einer warmgläubigen Dichterseele wie Rosegger nachfühlen, wenn er bekennt: Dogmatik sei ihm stets „bis in die Seele hinein zuwider gewesen“ (Mein Himmelreich, S. 59). Aus dieser Scheu vor präcisem dogmatischem Denken erklärt sich sein unklares Schwanken zwischen „Katholisch“ und „Protestantisch“! Wir wollen uns auch gern zu Herzen nehmen, was ein frommer Poet wie Emanuel Geibel den enragirten Klopffechtern der Orthodoxie zuruft:

Soll ewig denn als strenge Pförtnerin
Am Kirchthor die Dogmatik stehen?
Gönnt endlich Jedem einzugehen,
Der sich bekennt zu unsres Heilands Sinn!

Solch ein Warnwort scheint mir überall dort am Platze zu sein, wo man die dogmatische Formel in unlebendiger und ungeschichtlicher Weise zur Heilsbedingung für die einzelnen Christen-seelen erhebt. Aber innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und auf dem historisch gewordenen Boden der evangelischen Glaubenswissenschaft ist und bleibt die Dogmatik sozusagen die vollberechtigte Grenz-wächterin.

Jener von Ab. Harnack in einer seiner öffentlichen Reden ausgesprochene Satz: „Systeme sind das Malheur der Wissenschaft!“ — hat eine geradezu verhängnißvolle Tragweite. Denn mit dem systematischen Denken hört auch jede Möglichkeit

einer Klärung und Verständigung auf dem Gebiete der religiösen und specifisch christlichen Grundbegriffe auf. Es droht eine wahrhaft babylonische Sprachverwirrung einzureißen. Das „Wesen des Christenthums“ verwandelt sich dann nur zu leicht in eine religiös gestimmte und mystisch angehauchte Moral. Jene Cardinalfrage: Wie dünkt euch um Christo? Welcher Sohn ist Er? — findet keine unumwundene, klare Antwort. Und die erstrebte „Vereinfachung“ — die gleichwohl das schwer verständliche „Dogma“ vom Dasein eines persönlichen Gottes in den Kauf nimmt, ohne es näher begründen zu können oder zu wollen — geht Hand in Hand mit einer an römische Irrwege erinnernden Betonung der Liebe auf Kosten des Glaubens und des Gesetzes auf Kosten des Evangeliums! —

Ich gestehe gern zu, daß der Dogmatiker in seiner Systembildung sich nicht gleichgiltig, geschweige denn ablehnend verhalten darf gegenüber der zeitgeschichtlichen Geistesbewegung und den historischen Voraussetzungen. Es liegt gewiß ein zu beherzigendes Wahrheitsmoment in jener Forderung, die neuerdings energisch betont worden ist, die systematische Theologie durch die religionsgeschichtliche Methode zu beleben. Daß wir in dieser Hinsicht „umzulernen“ haben — wie E. Troeltsch sich ausdrückt — ist von seinem Gegner Fr. Traub mit Recht dahin beschränkt worden, daß die Dogmatik das historisch Gegebene und heilsgeschichtlich Erlebte doch als „einheitliche Weltanschauung auf Grund des Glaubens an Christus“ eigenartig, d. h. eben systematisch auszugestalten und zu rechtfertigen habe (vgl. Kirn, Glaube und Geschichte, 1900; E. Troeltsch, „Ueber hist. u. dogm. Methode der Theologie“, 1900, S. 87 ff.; Fr. Traub, Die religionsgeschichtliche Methode und die systemat. Theol., 3. f. Th. u. R. 1901, S. 301 ff. E. W. Mayer: „Ueber die Aufgaben der Dogmatik“, in der eben erschienenen Holzmann-Festschrift, 1892, S. 186 ff.).

Ich kann in dieser Hinsicht R. Seeberg nur zustimmen, wenn er (N. R. Z. 1900, S. 141) sagt: „Eine Dogmatik, die den historischen Sinn kräftig geltend macht, die ganz biblisch und positiv und darum durch und durch religiös und

praktisch ist, eine Dogmatik, die die strenge Consequenz der Gedanken nicht fürchtet und die doch auch der Predigt Handreichung zu thun vermag — das wird die Dogmatik der Zukunft sein.“

Ob es mir gelungen ist, diesem Ideale nahe zu kommen, mag der Leser selbst entscheiden. Ich habe mich bemüht, neben der systematischen Gedankenentwicklung durchgehends den historischen, d. h. biblischen, kirchlichen und gegnerischen Lehrgedanken Rechnung zu tragen. Gern hätte ich auch die im Vorwort des ersten Bandes in Aussicht gestellte „Geschichte der Dogmatik“ zu druckfertigem Abschluß gebracht. Mein vorgerücktes Alter und die damit verbundene Gebrechlichkeit machen leider die Ausführung dieses Versprechens unmöglich. Jenes von mir oft gelesene und auch von meinen Zuhörern besonders eifrig gehörte Colleg vermag ich gegenwärtig nicht mehr durch eingehenderes Studium der Primärquellen — namentlich der mittelalterlichen Dogmatik — zu wissenschaftliche Abrundung zu bringen. Muß ich es doch ehrlich gestehen, daß es mir schon in der Ausführung der historischen und litterarischen Partien meines „Systems der christlichen Heilswahrheit“ mitunter schwer aufs Gewissen fiel, daß ich gangbare Citate Secundärquellen entnehmen mußte, ohne sie selbständig prüfen zu können. Falls mir in dieser Hinsicht von Seiten der Kritik Fehler oder Ungenauigkeiten nachgewiesen werden, kann und will ich es nur dankbar anerkennen.

Schließlich möchte ich noch den Wunsch aussprechen, daß unser junger theologischer Nachwuchs mehr und mehr aus der Tiefe schöpfen lerne und namentlich beim Studium der Dogmatik sich ebenso vor der bequemen Sicherheit einer fertigen Kirchlichkeit, wie vor dem Alles zernagenden Zweifel einer sich vornehm dünkenden Hyperkritik hüten möge.

Indem ich der „alten Garde“, die theils vor mir, theils mit mir zu den Füßen Philippi's und Th. Harnack's gesessen, mit Wehmuth und Freude gedanke, ist es mir Bedürfnis, hier noch meinen besonderen Dank dem ehrwürdigen Manne auszu-

sprechen, dem ich zu seinem achtzigsten Geburtstage diesen Schlußband meiner Dogmatik gewidmet habe. Neben meinem treu bewährten Freunde W. Volk hat er mir in eifriger und sorgfältiger Mitarbeit bei der Correctur und bei der Herstellung des Namenregisters brüderliche Handreichung geleistet. Gott wolle an diesem Veteranen der alten Garde, sowie an uns Allen, die wir im Dienste unserer theuren heimisch-baltischen Landeskirche grau geworden sind, das Wort des Propheten erfüllen: „Und um den Abend wird es Licht sein“ oder wie es (Sach. 14, 7) nach dem Urtexte genauer heißt: „Erst zur Abendzeit wird es hell werden!“

Dorpat den $\frac{17.}{30.}$ Juli 1902.

M. v. Ottingen.

Ausführliche Inhaltsangabe.

Zweiter Haupttheil.

Die Heilsverwirklichung.

§. 1—738.

Abschnitt IV. Die Heilsvermittlung (Christologie) . . . §. 1—295

§ 32. Dogmatische Bedeutung und Behandlung der Christologie . . . §. 1—25

1. Die grundlegende Bedeutung der Lehre von der heilsmittlerischen Person Jesu (des „Christus für uns“) mit Beziehung auf das Realprincip des dogmatischen Systems §. 1—5. — 2. Die Heilserfahrung (der „Christus in uns“) als Idealprincip christologischer Lehrentwicklung §. 5—9. — 3. Die dreifache Gliederung der Christologie §. 9—11. — Zusammenfassung §. 12. — Schriftlehre §. 12 ff. — Kirchenlehre §. 14 f. — Gegensatz und Literatur §. 15—25.

Cap. 1. Die Person des gottmenschlichen Heilsmittlers (Theanthropologie) §. 26—100

§ 33. Der Gottmensch Jesus Christus als Glaubenspostulat §. 26—38

1. Die Wirklichkeit menschlicher Eigenart („Natur“) in Jesu, dem Menschensohne §. 26 ff. — 2. Die Nothwendigkeit vollgöttlicher Wesensart („Natur“) in Christo, dem Gottessohne §. 30 ff. — 3. Die Möglichkeit lebensvoller persönlicher Einheit des Menschlichen und Göttlichen (unio personalis) §. 33 ff. — Zusammenfassung §. 37 f. — Schriftlehre zu §§ 33 ff. s. ad § 35, a ff.

§ 34. Das Problem der Menschwerdung . . . §. 38—49

1. Die personbildende Initiative des göttlichen Logos (unitio personalis) §. 38 ff. — 2. Die Aufnahme (assumptio) menschlicher „Natur“ in die persönliche Einheit mit dem Göttlichen §. 43 ff. — 3. Die Herablassung und Versenkung des göttlichen Wortes (Logos) in die menschliche Daseinsform (incarnatio) §. 46 ff. — Zusammenfassung §. 48 f. — Schriftbeweis u. s. ad § 35, a ff.

§ 35. Das Verhältniß der „zwei Naturen“ in der Einheit der gottmenschlichen Person . . . §. 49—100

1. Die lebendige Wechselbeziehung des Menschlichen und Göttlichen in der Person und Wirkungsweise Jesu (communio naturarum; genus idiomaticum, *περιχώρησις*; genus majesticum) §. 54 ff. — 3. Wahrung des Unterschieds in der Einheit mit Hinweis auf die menschliche Lebensentwicklung Jesu (genus tapeinoticon) §. 55 ff. — Zusammenfassung §. 58. — Schriftlehre ad §§ 33—35 §. 58 ff. — Kirchenlehre §. 68 ff. — Gegensatz §. 85 ff.

Cap. 2. Der Heiland in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung (Soterologie) §. 100—174

§ 36. Der „Stand der Erniedrigung“ und seine einzelnen Stadien . . . §. 100—134

1. Die innere Nothwendigkeit einer Erniedrigung Jesu Christi (status exinanitionis) §. 100 ff. — 2. Die Möglichkeit einer Selbstentäußerung (Kenose) im Sinne der Concentration göttlicher Lebens- und Lebens-Energie im Hinblick auf den Heilszweck §. 104 ff. — 3. Die Wirklichkeit der einzelnen Stadien der Erniedrigung (Empfängniß, Geburt, Beschneidung, Entwicklung, Taufe, Versuchung, Berufsarbeit, Leidenskampf, Tod Jesu) §. 111 ff. — Zusammenfassung §. 120 f. — Schriftlehre §. 121 ff. — Kirchenlehre §. 125 ff. — Gegensatz §. 128 ff.

§ 37. Die sogen. „Höllenfahrt“ Christi (descensus ad inferos) §. 135—148

1. Die Thatfache der Erscheinung des lebendigen Heilandes im Reich abgestorbener Seelen §. 135 ff. — 2. Die Wirksamkeit Jesu daselbst §. 137 f. — 3. Die dogmatisch-ideale Bedeutung der sogen. Hadesfahrt §. 138 ff. — Zusammenfassung §. 140 f. — Schriftlehre §. 141 ff. — Kirchenlehre §. 144 f. — Gegensatz §. 146 f.

§ 38. Der „Stand der Erhöhung“ und seine Hauptstadien §. 148—174

1. Die Thatfache der Lebensbewährung in der Verklärung des Heilandes §. 148 ff. — 2. Die Bedeutung der leiblichen Auferstehung Jesu (am dritten Tage) und der Erscheinungen des Auferstandenen §. 152 ff. — 3. Die Himmelfahrt als Eintritt in die überräumliche Herrlichkeit (zur „Rechten des Vaters“) bis zur Wiedertunft §. 157 ff. — Zusammenfassung §. 160. — Schriftlehre §. 161 ff. — Kirchenlehre §. 166 ff. — Gegensatz §. 168 ff.

Cap. 3. Das Heilswerk Jesu Christi (Soteriologie) . . . §. 174—295

§ 39. Dogmatische Behandlung der christlichen Soteriologie §. 174—183

1. Die lebensvolle Einheit von Person und Werk, ausgeprägt in dem Namen: Jesus Christus §. 174. — 2. Das Heilswerk unter dem Gesichtspunkte der Erlösung und der Versöhnung §. 175 f. — 3. Das sogenannte dreifache „Amt“ Jesu §. 177 f. — Zusammenfassung §. 179. — Schriftlehre §. 180 f. — Kirchenlehre §. 181. — Gegensatz §. 182 f.

- § 40. Der Heiland als Prophet S. 183—203
 1. Das geisterfüllte Selbstzeugniß Jesu in Wort und Wert (Wunder) als Erfüllung seines prophetischen Berufs S. 183 ff. — 2. Die erlösende und versöhnende Seite seines prophetischen Wirkens S. 189 ff. — 3. Der auf die Reichsvollendung hinweisende Charakter seines Prophetenthums oder die Weissagungen Jesu S. 193 f. — Zusammenfassung S. 195. — Schriftlehre S. 196 ff. — Kirchenlehre S. 200 f. — Gegenjah S. 201 ff.
- § 41. Das hohepriesterliche Sühnopfer Christi S. 203—276
 1. Der thatsächliche Vollzug seiner hohepriesterlichen Selbstopferung auf dem Grunde alttestamentlichen Vorbildes S. 203 ff. — 2. Die genugthuende und stellvertretende Bedeutung seiner Sühnethat und die reinigende Macht seines Blutes S. 207 ff. — 3. Die fortwährende Geltendmachung seines Verdienstes als des ewigen Hohepriesters (Intercession) S. 216 ff. — Zusammenfassung S. 220. — Schriftlehre S. 221 ff. — Kirchenlehre S. 240 f. — Gegenjah S. 256 ff.
- § 42. Die Königsherrschaft Christi mit Beziehung auf sein Versöhnungswerk S. 276—295
 1. Die königliche Messiaswürde mit Beziehung auf das stellvertretende Leiden Christi S. 276 ff. — 2. Die fortgesetzte sühnende Wirksamkeit des verklärten Hauptes seiner Reichsgemeinde S. 279 ff. — 3. Das ideale Ziel der königlichen Reichsherrslichkeit Christi S. 282 ff. — Zusammenfassung S. 284 f. — Schriftlehre S. 285 ff. — Kirchenlehre S. 290 ff. — Gegenjah S. 293 ff.

Abchnitt V. Die Heilsaneignung durch den heil. Geist (Pneumatologie)

- S. 296—628
 § 43. Dogmatische Behandlung der Pneumatologie S. 297—317
 1. Das Wesen der heiligenden Geistwirkung S. 296 f. — 2. Die geordnete Art der Heilsaneignung S. 302 ff. — 3. Die dreifache Gliederung des Stoffes S. 305 f. — Zusammenfassung S. 306 f. — Schriftlehre S. 307 ff. — Kirchenlehre S. 310 ff. — Gegenjah S. 312 ff.

Cap. 1. Die Gnade und die Gnadenmittel (Charitologie) S. 317—477

- § 44. Wesen, Nothwendigkeit und Wirkungsweise der Gnadenmittel S. 317—334
 1. Begrenzung des Begriffs der Gnade und der Gnadenmittel S. 317 ff. — 2. Die Nothwendigkeit einer sinnlichen (leiblichen) Vermittelung der Gnadenanerbietung S. 322 ff. — 3. Der Zweck und die verschiedene (charitologische) Wirkungsweise der beiden Hauptgnadenmittel: Wort und Sacrament S. 324 ff. — Zusammenfassung S. 327 f. — Schriftlehre S. 328 ff. — Kirchenlehre S. 331 ff. — Gegenjah S. 332 ff.
- § 45. Das Wort Gottes als Gnadenmittel (Tradition und heil. Schrift) S. 334—380
 1. Das geisterfüllte Heilswort als Gnadenmittel S. 334 ff. — 2. Die richtende und aufrichtende Macht des Wortes (Gesetz und Evangelium) S. 340 ff. — 3. Die heilige Schrift, als das ursprüngliche, klare und ausreichende, weil inspirirte Gottes-

wort, Quelle und Norm aller Lehre und Heilsverkündigung in der Gemeinde des Herrn S. 344 ff. — Zusammenfassung S. 353. — Schriftlehre S. 354 ff. — Kirchenlehre S. 361 ff. — Gegenjah S. 272 ff.

- § 46. Die Lehre von den Sacramenten S. 381—401
 1. Begriff und Zweckbestimmung des Sacramentes mit Beziehung auf das Wort S. 381 ff. — 2. Ihre sonderliche Wirkungsweise S. 384 ff. — 3. Taufe und Abendmahl die einzigen heilsbergewissernden (charitologischen) Sacramente (gegenüber der angeblichen Siebenzahl) S. 387 ff. — Zusammenfassung S. 390 f. — Schriftlehre S. 391 ff. — Kirchenlehre S. 393 ff. — Gegenjah S. 398 ff.
- § 47. Die Lehre von der Taufe S. 401—438
 1. Das Wesen der christlichen Taufe mit Beziehung auf Verscheidung und Johannestaufe S. 401 ff. — 2. Ihre Nothwendigkeit als heilsgewisser Anfang neuen Lebens (Sacrament der Wiebergeburt) S. 408 ff. — 3. Der rechte Brauch (Austheilung und Empfang) mit Bezug auf die Kindertaufe S. 411 ff. — Zusammenfassung S. 419 f. — Schriftlehre S. 420 ff. — Kirchenlehre S. 428 ff. — Gegenjah S. 434 ff.
- § 48. Das heilige Abendmahl S. 438—477
 1. Das Wesen des vom Herrn gestifteten Altarsacraments S. 438 ff. — 2. Heilswerth und Nothwendigkeit des Abendmahls S. 446 ff. — 3. Austheilung (Abendmahlpraxis) und hegenreicher Empfang S. 450 ff. — Zusammenfassung S. 454 ff. — Schriftlehre S. 455 ff. — Kirchenlehre S. 460 ff. — Gegenjah S. 473 ff.

Cap. 2. Die Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) S. 477—538

- § 49. Ursprung, Wesen und Eigenschaften der Kirche S. 477—495
 1. Die wunderbare, alttestamentlich vorbereitete Entstehung der Kirche als der zeitgeschichtlichen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden S. 477 ff. — 2. Ihr Wesen als Glaubens-, Lebens- und Bekenntnissgemeinschaft, mit amtlicher Function der Gnadenmittelverwaltung S. 486 ff. — 3. Die Eigenschaften der Kirche als der Einen, heiligen, apostolisch-katholischen Heilsgemeinde Jesu S. 490 ff. — Zusammenfassung S. 494 ff. — (Schriftbeweis etc. s. ad § 50, a).
- § 50. Die zeitgeschichtliche Daseinsform der Kirche, die Confectionen und das Kirchenthum S. 495—538
 1. Die Kirche in ihrer irdischen Knechtsgestalt, als leidende und streitende, wachsende und missionirende S. 495 ff. — 2. Die confessionellen Sondertkirchen und die lutherische Kirche in ihrer Veredlung als Bekenntnis- und Gnadenmittelgemeinschaft S. 499 ff. — 3. Das sogenannte „Kirchenthum“ und die rechtlich verfassten „Landeskirchen“ S. 505 ff. — Zusammenfassung S. 510 f. — Schriftlehre S. 511 ff. — Kirchenlehre S. 522 ff. — Gegenjah S. 530 ff.

Cap. 3. Der Heilsglaube mit Beziehung auf die Heilsordnung (Pisteologie) S. 539—628

§ 51. Der Heilsglaube und die Erwählung S. 539—549

1. Die Erwählung in ihrer Bedeutung für den persönlichen Heilsglauben S. 539 ff. — 2. Die bedingte und geordnete Eigenart der befreienden Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes S. 543 ff. — 3. Die einzelnen Stadien der Glaubensentwicklung S. 547 ff. — Zusammenfassung S. 548 f. — Schriftbeweis *xc.* ad § 51 ff. f. § 54, a.

§ 52. Der Heilsglaube und die Berufung S. 549—561

1. Wesen und Bedeutung der berufenen Gnade für den Heilsglauben S. 549 ff. — 2. Mittel und Wege der allgemeinen und speciellen Berufung S. 553 ff. — 3. Die Erleuchtung und Erweckung als Erfolg der Berufung S. 556 ff. — Zusammenfassung S. 560 f.

§ 53. Der Heilsglaube mit Beziehung auf die Rechtfertigung, Wiedergeburt und Beteuerung S. 561—584

1. Rechtfertigung und Wiedergeburt in ihrer Wechselbeziehung S. 561 ff. — 2. Der anbetende Herzensglaube als heilsempfänglicher Kindesinn S. 572 ff. — 3. Die Beteuerung nach ihrer negativen und positiven Seite (Ruhe und Glauben) S. 576 ff. — Zusammenfassung S. 584.

§ 54. Die Glaubensbethätigung in der Heiligung und das Gebetsleben des wahren (vollkommenen) Christen S. 585—628

1. Die Heiligung und das Gebetsleben des Christen S. 585 ff. — 2. Glaubensgehorsam und gute Werke S. 590 ff. — 3. Die christliche Vollkommenheit und die Hoffnung schließlich Vollendung S. 594 ff. — Zusammenfassung S. 596 f. — Schriftbeweis für §§ 51—54 S. 597 ff. — Kirchenlehre S. 615 ff. — Gegensatz S. 626 ff.

Abschnitt VI. Die Heilsvollendung (Eschatologie) S. 629—738

§ 55. Nothwendigkeit, Berechtigung und Begrenzung der dogmatischen Eschatologie S. 629—655

1. Die Nothwendigkeit christlicher Eschatologie als Abschluß der zeitgeschichtlichen Entwicklung und Verwicklung S. 629 ff. — 2. Berechtigung einer dogmatischen „Lehre von den letzten Dingen“ auf Grund gegenwärtiger Erfahrung S. 632 ff. — 3. Begrenzung und Gliederung der dogmatischen Eschatologie S. 641 ff. — Zusammenfassung S. 644 f. — Schriftlehre S. 645 ff. — Kirchenlehre S. 648 f. — Gegensatz S. 649 ff.

Cap. 1. Das Leben der Seele nach dem Tode (Hadologie) S. 655—676

§ 56. Die Unsterblichkeitsfrage im Lichte christlicher Hoffnung S. 655—661

1. Das unbeweisbare Postulat der Seelenfortdauer im allgemeinen menschlichen Bewußtsein S. 655 ff. — 2. Die erst in Christo

verbürgte persönliche Unsterblichkeit als ewiges Leben S. 658. — 3. Die Nothwendigkeit der leiblichen Auferstehung als Erfüllung der Unsterblichkeitshoffnung S. 658 ff. — Zusammenfassung S. 660 f. — Schriftbeweis *xc.* f. ad § 57, a.

§ 57. Der Charakter und die Bedeutung des sogenannten „Zwischenzustandes“ S. 661—676

1. Das verschleierte Geheimniß des Todtenreiches (Hades, Hölle, Feuer, Seelenmessen, Fürbitte für die Todten, Fortentwicklung und Wiedersehen?) S. 661 ff. — 2. Der Vorbehalt der Seligkeit oder Unseligkeit für die auf Erden bereits verstorbenen Gläubigen oder Ungläubigen S. 663 ff. — 3. Die Hoffnung für die Heiden und alle auf Erden noch nicht Verstorbenen S. 665 ff. — Zusammenfassung S. 668. — Schriftbeweis ad §§ 56 u. 57 S. 668 ff. — Kirchenlehre S. 671 ff. — Gegensatz S. 674 ff.

Cap. 2. Das Kommen des Reichs (Basilologie) S. 677—703

§ 58. Die Zeichen der Endzeit und die Erwartung der Reichsoffenbarung S. 677—703

1. Die vorbereitenden Elemente in der Endgeschichte des Gottesreichs S. 677 ff. — 2. Die Feindschaft des sich entfaltenden Antichristentums S. 680 ff. — 3. Die tiefste Erniedrigung der Kirche und die Beteuerung Israels im Zusammenhange mit der schließlich Missionsarbeit der Reichsgemeinde S. 684 ff. — Zusammenfassung S. 687. — Schriftlehre *xc.* f. § 59, a.

§ 59. Die Königsherrschaft Christi im sogenannten „tausendjährigen“ Reich (Chiliasmus) S. 687—703

1. Die Gewißheit der schließlich Selbstoffenbarung des Herrn im Zusammenhange mit der „ersten Auferstehung“ S. 687 ff. — 2. Die Ungewißheit über das Wie, Wo und Wann jener „tausendjährigen“ Königsherrschaft Christi auf Erden S. 690 f. — 3. Die positive und praktische Bedeutung der (chiliasmischen) Reichshoffnung für die Christengemeinde S. 694 ff. — Zusammenfassung S. 693 f. — Schriftlehre ad §§ 58 u. 59 S. 694 ff. — Kirchenlehre S. 698 ff. — Gegensatz S. 700 ff.

Cap. 3. Die Verherrlichung Gottes bei der abschließenden Heilsvollendung (Doxologie) S. 703—738

§ 60. Weltverkörperung, allgemeine Auferstehung und Endgericht S. 703—714

1. Die Verherrlichung (Doxologie) des dreieinigen Heilsgottes durch die Weltverkörperung S. 703 ff. — 2. Die allgemeine „Auferstehung des Fleisches“ als notwendige Voraussetzung für das universelle Weltgericht S. 707 ff. — 3. Das abschließende und entscheidende Gottesurtheil S. 709 ff. — Zusammenfassung S. 713 f. — Schriftlehre *xc.* ad § 60 f. § 61, a.

§ 61. Gott Alles in Allem S. 713—738

1. Die Befeligung der erlösten Menschheit Gottes als universelles Weltziel S. 713 ff. — 2. Hölle und Verdammniß

als tragische Rehrte der Dogologie (im Gegensatz zur Lehre von der Apokatastasis) S. 718 ff. — 3. Die Berechtigung eines christlichen Pantheismus (*θεός πάντα ἐν πᾶσι*) im Hinblick auf das Reich der Herrlichkeit und im Rückblick auf das Gesamtsystem der christlichen Heilswahrheit S. 722 ff. — Schriftlehre ad § 60 u. 61 S. 735 ff. — Kirchenlehre S. 731 ff. — Gegensatz S. 733 ff. — Abschließende Zusammenfassung: Theologia crucis Theologia lucis 737 f.

Druckfehler.

- S. 9 3. 19 v. o. lies *des* statt *der*.
 S. 22 3. 16 v. o. " *Lüttert* statt *Luitgert*.
 S. 25 3. 5 v. o. " *H. Schulz* statt *H. Schulz*.
 S. 40 3. 4 v. o. " *in welchem* statt *in welchen*.
 S. 66 3. 18 v. o. " 2 Tim. 2,8 statt 2 Tim. 3,8 (ebenso S. 67 3. 19 v. o.).
 S. 67 3. 12 v. o. " Apostelg. 17,28 statt 17,20.
 S. 78 3. 10 v. o. " *relinqueret* statt *reliqueret*.
 S. 169 3. 9 v. u. " *F. Baur* statt *F. Bauer*.
 S. 197 3. 6 u. 9 v. o. " *Ma l.* statt *Micha*.
 S. 262 3. 14 v. o. u. 3. 12 v. u. lies *Reinhard* statt *Reinhardt*.
 S. 283 3. 5 v. u. lies *bewahre* statt *erlöse*.
 S. 313 3. 14 v. u. " S. 47 statt § 47.
 S. 328 3. 13 v. o. " 1 Kor. 15,57 statt 1 Kor. 5,57.
 S. 331 3. 11 v. o. ist 2 Kor. 1,3 zu streichen.
 S. 392 3. 12 v. u. lies *Walth* statt *Walth*.
 S. 428 3. 15 v. u. " *Hofmann* statt *Hoffmann*.

Sonstige kleine Ungenauigkeiten in der Interpunktion oder Accentfehler bitte zu entschuldigen.

Zweiter Haupttheil. Die Heilsverwirklichung.

Abschnitt IV.

Die Heilsvermittlung.

(Christologie.)

§ 32. Dogmatische Bedeutung und Behandlung der Christologie.

1. Der Grund- und Eckstein, auf dem das ganze christliche Lehrgebäude ruht, ist die Person des Heilsmittlers (vgl. Bd. I, S. 251 ff.). Und zwar ist sie dies nicht als bloß geschichtliche, einmal dagewesene, aber nunmehr vergangene „heroisch-geniale“ Erscheinung auf dem Gebiete der religiösen Ueberlieferung. Dann gehörte eine „Christologie“ überhaupt nicht in die Glaubenslehre. Wem Christus nur als „Religionsstifter“ und „guter Meister“, oder als „Vorbild“ und „Tugendmuster“ gilt, wer ihn nicht als den einigen Heiland, d. h. als den Heilsmittler zwischen Gott und der Menschheit kennt und im Glauben anerkennt, für den ist das tiefgreifende christologische Problem unfassbar und unlösbar. Ja, es existiert kaum für ihn als ein Gebiet religiösen Interesses.

Die Ausbildung einer „Christologie“ — sagt M. Kähler mit Recht (im betr. Art. des P. G. R. G. 3. Aufl. IV, S. 5) — „knüpft sich thatsächlich an das Bekenntniß der Gottheit“, bezw. der „Messianität“ Jesu. Denn der Heilsglaube der christlichen Gemeinde, sowie die persönliche Heilserfahrung des einzelnen Christen, umfaßt Jesum anbetend als den gekreuzigten und auferstandenen, lebendig gegenwärtigen Herrn und Heiland.

Die gesammte christliche Weltanschauung ist durch den Glauben an die aus der Ewigkeit stammende, in der Zeit erschienene gott-menschliche Person Jesu, als unseres Erlösers und Versöhners, bedingt und gekennzeichnet (s. Bd. II, 1 S. 205 ff.). Wir haben keinen „Gott der Gnade“ und keinen „Heilsgott“ (II, 1 § 3 S. 54 ff.) außer in Christo. Christocentrisch wird und muß daher auch die Dogmatik als „System der christlichen Heilswahrheit“ geartet sein. Unser gesammter Lehrorganismus erschien blut- und leblos, von des „Gedankens Blässe angefränkelt“, wenn jenes Herz nicht in ihm pulsierte, das „für uns“ im Tode brach; wenn jenes Lebensblut nicht fort und fort ihm zuströmte, das der Gefrenzigte zu unserem Heil, d. h. zur Herstellung oder Wiederherstellung unserer Gotteskindschaft vergossen hat.

Nach unsere dogmatische Gotteslehre („Theologie“ s. II, 1 § 5 ff.) gewinnt erst dadurch — wenn ich so sagen darf — „Fleisch und Blut“, daß wir Gott in Christo als unseren „Heilsgott“ erfassen. Es ist mir zum Vorwurf gemacht worden (von Pastor Fr. Luther in seiner Rec. meiner Dogmatik, Theol. Lit. Bl. 1900, Nr. 40), daß ich in der Entwicklung der Lehre vom Wesen Gottes (Bd. II, 1 S. 102 f.; 142 ff.; 167 ff. vgl. S. 283 ff.) den „selbstberlichen Geist“ nur durch die Functionen des Wollens und Erkennens (Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein) als persönlichen zu erfassen suche. Ja, selbst da, wo ich von der sich selbst beschränkenden, herablassenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes rede (§ 6 u. § 9), habe ich ihm das „Gefühlsleben abgesprochen“. Das sei doch nicht haltbar! Denn Gottes „Mitleid“ mit uns, sein herzliches Erbarmen, ja die von mir so energisch betonte Idee der „Selbstbeschränkung“ Gottes sei gar nicht denkbar, ohne daß wir Gotte ein fühlendes oder mitfühlendes Herz zuschreiben! — Nun, aus meiner psychologischen Darlegung (Bd. I, S. 146 ff.; II, 2 S. 366 ff.) geht doch hervor, in welchem Sinne und aus welchem Grunde ich es vermeide — wie z. B. Hase, Rahnis, Reichmüller u. A. es thun — von dem „Gemüth“ oder den „Eigenschaften des Gefühls“ in Gott zu reden. Das Gefühlleben gilt mir als ein Moment der leiblich-bedingten Naturseite des menschlichen Wesens, mag man das Gefühl nun nach seiner receptiven Seite als unmittelbares Innesein (Empfindung), nach seiner spontanen Seite als unwillkürliches Triebleben (Affect) fassen. Das Gefühl bewegt sich im Wechsel von Lust und Unlust, von Freude und Schmerz (Bd. II, 1 S. 367 f.). Weder Gottes Liebe, noch Gottes Zorn (II, 1 § 6 S. 149 f.) können und dürfen wir meines Erachtens unter dem Gesichtspunkte des Af-

fects, d. h. der mehr oder weniger leidentlichen oder leidenschaftlichen Gefühlserregung betrachten. Das hieße Gottes Wesen herabziehen in die Sphäre menschlicher Herzenswallungen oder gar — wie die theosophische Mystik es will — ihm eine leiblich geartete „Natur“ zuschreiben (vgl. Bd. II, 1 S. 132 ff.). Seine „Liebe“ wäre dann eins mit „Sympathie“, sein „Zorn“ gleich „Antipathie“ oder, wenn man den „Zorn“ nach Art des schwächlichen Rationalismus leugnet, erschiene der „Liebe Gott“ als der „gemüthliche“ Gott, der fünf gerade sein läßt und das „seid umschlungen Millionen“ auf seine Fahne schreibt. Nein, in Gottes Wesen ist die Liebe die intensivste Willensaction, die sich in der Herstellung einer geheiligten Gottesgemeinschaft kund giebt; und sein Zorn ist die richterliche Reaction seines heil. Willens wider das Böse. Sein Zorn fordert die Sühne, und seine Liebe beschafft sie uns in Christo, dem menschengewordenen Gottessohne. Es ist echt menschlich geredet, wenn uns die heil. Schrift von einem „Aufwallen“ des göttlichen Herzens oder von einem „Entbrennen“ seines Zornes sagt. In seinem Sohne will und kann er sich uns menschlicher Weise nahen, um sich uns als der „Heilsgott“ zu offenbaren. Erst in Christo tritt uns der ewige, unnahbare Gott als menschlich fühlendes Wesen entgegen. Christus weint über Jerusalem. Er weint am Grabe des Lazarus. Er beweist seine „Sympathie“ mit dem Jünger, den er in sonderlicher Weise „lieb hatte“. Das Alles ist nur bei dem „Menschensohne“ denkbar und wirklich. Christo das „Gefühl“ absprechen, hieße seine echt „menschliche Natur“ leugnen. So wird auch Gott uns in Christo erst fühlbar und tastbar (Apostelg. 17, 27 f.). Daher wird auch für unsere Gotteserkenntniß jene Cardinalfrage des Herrn entscheidend (Matth. 22, 42): „was dünket euch in Betreff des Christus“, des „Gesalbten“, der als „Davids Sohn“ zugleich der „Herr Davids“ genannt wird (Ps. 110, 1); der als der wahrhaftige „Sohn“ allein den „Vater“ erkennt und ihn uns als solchen offenbaren will (Matth. 11, 26 ff.)? Allein in seinem „Namen“ (s. Bd. II, 1 § 3) ist uns das „Heil“ (die *σωτηρία*) verbürgt (Apostelg. 4, 12). Jene Gewissensfrage heischt Antwort von jedem arm gewordenen Sünder, den nach Vergebung und Gerechtigkeit hungert und dürstet (Matth. 5, 3. 6). Sie ist aber auch die ungeheure Räthselfrage für den christlichen, insonderheit für den lutherischen Dogmatiker. Die Art, wie man sie aufsaßt und löst, kennzeichnet die Grundrichtung und Physiognomie der mannigfachen Lehrsysteme (s. w. § 35 sub c). Ja, der „Kampf aller Richtungen“ bewegt sich um den Besitz Jesu — wie Ab. Harnack in seinen Vorlesungen über „das Wesen des Christentums“ (1900 S. 2) mit Recht sagt, obwohl nach ihm (vgl. S. 91) „der Sohn Gottes“ nicht in das Evangelium hineingehören soll, wie es Christus verkündigt habe! Daß gerade das Selbstzeugniß Jesu von seiner einzigartigen Gottessohnschaft der Höhepunkt in der „Frohbotschaft“ ist, werden wir später darzulegen im Stande sein. Vor-

läufig kann ich nur M. Kähler Recht geben, wenn er sagt (ME. a. a. O. S. 5): „Wer Christologie treibt, muß Jesu eine Besonderheit beilegen, welche über die Individualität innerhalb des allgemeinen Menschenwesens hinausgreift. . . Wem Jesus von Nazareth ein Mensch war wie alle Menschen — freilich mit einer Individualität und einem besonderen Berufe, wie beide doch jedem Menschen, nur jedem irgendwie anders als allen anderen zukommen — für den ist eine Lehre von seiner Person überflüssig; sie muß ihm mit der Anthropologie zusammenfallen.“ Und wenn Jesus sich nur „als den vornehmsten der Gottesboten“ gefühlt hat, der als „Religionsstifter eine neue Epoche in der Religionsgeschichte einleitete“ (M. Jülicher, Gleichnißreden Jesu, 1899 f.), so gehört er als solcher eben in die „Religionsgeschichte“, aber nicht in die Glaubenslehre.

Warum treten wir denn erst hier, beim Eingange in das Thor des zweiten Haupttheiles der Dogmatik, an jenen Hauptlehrgegenstand heran? Es sollte doch die Person Christi und sein Heilswerk den Ausgangs- und Angelpunkt, wie das Endziel aller christlichen Glaubenswahrheit bilden, wie bereits unsere „Prinzipienlehre“ (Bd. I § 34 S. 316 ff.) hervorhob. — Dieses nahe liegende Bedenken trüge den Charakter eines ernststen Vorwurfs, wenn es wirklich der Fall wäre, daß wir bisher in unserer systematischen Lehrentwicklung von Christo abgesehen, gleichsam vor der Hand — wie es Schleiermacher thut — ein Stück „natürlicher Religion“ zu begründen versucht hätten (vgl. dagegen Bd. II § 2). Gerade das Gegentheil ist der Fall. Unsere ganze bisherige Darlegung vom (ontologischen) Anfang bis zum (pleromatischen) Ziel war durchdrungen und durchflungen von dem Einen Grundton: Jesus Christus, gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit, das A und das D, der Ausgangs- und Endpunkt der Gnadenwege Gottes, der Mittelpunkt und Wendepunkt der Welt- und Heilsgeschichte, der Brennpunkt aller Herzenserfahrungen der Gläubigen, der einige Trost im Leben und Sterben, der Kern und Stern wie des Evangeliums vom Reich, so auch der lehrhaft zu entwickelnden christlichen Heilswahrheit!

Es wird uns insonderheit die Berechtigung und Tragweite jenes Realprinzips: des „Christus für uns“ nunmehr unter neuen Gesichtspunkten entgegengetreten. Bereits in der Lehre vom Namen Gottes (§ 3), sowie vom drei-

einigen Gott des Heils (§ 7) war es ausschließlich der Sohn Gottes, der als Heilmittler durch den heil. Geist uns die Gewißheit brachte, daß wir Gott als den Vater zuversichtlich anbeten können und dürfen. Und nur indem wir Christum als den Schöpfungsmittler (§§ 11 ff.) im Glauben erfassen und als das Urbild der zur Gottesbildlichkeit erschaffenen adamitischen Menschheit uns zu eigen machten (§ 16, 3), vermochten wir die gottgesetzte Heilsfähigkeit auch der sündig und heilsbedürftig gewordenen Menschheit zu verstehen. Selbst die Lehre von den Engeln (§ 17), vom Satan (§ 20) und vom Tode (§ 25) wurde uns bedeutsam und verständlich lediglich durch die Beziehung auf das Selbstzeugniß dessen, der als der „Stärkere über den Starken“ gekommen war (S. 480 ff.). Und als der nach Gottes ewigem Heilsrathschluß für die Menschheit bestimmte (§§ 26 f.), durch die Heilsanbahnung vorbereitete (§§ 28 f.), in der „Fülle der Zeit“ sehnüchlich erwartete (§§ 30 f.) trat uns Christus, der Herr und Heiland, in unserer ganzen bisherigen Lehrentwicklung entgegen. Ja, wir können — an das oben gebrauchte Bild vom Blutumlauf anknüpfend — sagen: jedes Glied (articulus) des dogmatischen Gesamtorganismus erscheint lebensunfähig, muß gleichsam dem Greifenbrand verfallen, wenn jenes Herzblut nicht in ihm circulirt. Ohne Bild: jedes Dogma wird zur leeren (antiquirten) Formel, wenn es die Fühlung mit dem christologischen Centrum (der „Theologie des Kreuzes“) oder — was dasselbe — mit der praktischen Heilsfrage verliert.

Insonderheit ist es aber die im ersten Adam gesetzte (§ 16) und durch die eingetretene Sünde (§§ 18 ff.) keineswegs aufgehobene (subjective) Heilsfähigkeit des Menschen (Abschn. I § 1), die nunmehr kraft der in Christo, dem zweiten Adam, vollzogenen Heilsvermittlung zu ihrer (objectiven) Wahrheit und Verwirklichung gelangt. Diese centrale Thatfache muß also vor Allem Gegenstand unserer nunmehrigen dogmatischen Betrachtung werden. Hier reichen sich Person, Lehre, Leben und Wirken Jesu die Hand. In dem „Christus für uns“ sind Person und Werk, der Heiland und seine Heilsthat stets untrennbar zusammengefaßt (§ 39). Die gesammte dogmatische Christologie (§§ 33—42) wird also das von uns aufgestellte Realprincip christlicher Heilswahrheit in seiner Berechtigung und Fruchtbarkeit erweisen müssen.

2. Es ist dies aber nur möglich, wenn wir uns bei der lehrhaften Darstellung und Begründung auf das Selbsterlebte, d. h.

auf die persönliche Heilserfahrung, auf den „Christus in uns“ berufen können.

Hier berührt sich die dogmatische Christologie mit der in der Ethik zu entwickelnden Lehre von der urbildlichen und vorbildlichen Person Jesu. Auch im System christlicher Sittlichkeit bildet ja Christus den Quell- und Hebelpunkt für Alles, was sich in uns zum „Leben“ im wahren Sinne entfalten soll und kann (Joh. 15, 5; Ohne mich könnt ihr nichts thun; vgl. Gal. 2, 20). In der Ethik erscheint der „Christus in uns“ als die Wiedergeburtsmacht, die uns den erfolgreichen Heilungskampf und -fortschritt ermöglicht. In der Dogmatik hingegen ist jener „Christus in uns“ gleichsam das Glaubensauge (Matth. 13, 16), das er selbst uns geöffnet hat, damit wir durch seinen Geist das gottselige Geheimniß der Erlösung und Versöhnung, kurz jenes „Gott geoffenbart im Fleisch“ (1 Tim. 3, 16; Joh. 1, 14) erschauen (1 Joh. 1, 1) und zur Stärkung unserer persönlichen Heilsgewißheit in unserer Lehrweise (theoretisch) und in unserer Lebensbethätigung (praktisch) verwerthen.

Alle „Theorien“ christologischer Art, insonderheit das entwickelte „Dogma“ von der Gott-Menschheit des Erlösers (§ 33), namentlich auch die vielumstrittenen Lehren vom Wunder der „Menschwerdung“ (§ 34) und von den „zwei Naturen in der Einheit der Person“ (§ 35) — sie bleiben todte, logisch zugespitzte „Formeln“, oder unverstandene, mythologisch verhüllte „Geheimnisse“, so lange wir in ihnen nicht Christum selber als unseren einigen Herrn und Heiland im Geiste erfassen, lebensvoll anschauen und anbeten lernen. Dann erst werden sie uns fruchtbare Glaubenswahrheiten und beseligende „Heilsthatsachen“.

Hier gilt es vor Allem im Lichte des gewaltigen Selbstzeugnisses Jesu, sowie auf Grund des apostolischen, urchristlichen Evangeliums vom Gekreuzigten und Auferstandenen das Tröstliche jener „Lehren“ zu erfahren und richtig zu werthen. Das kann und wird nur in dem Maasse geschehen, als wir uns Christum innerlich zu eigen gemacht haben, nicht bloß als (Real- und Ideal-) „Princip“, sondern als die Heil und Leben schaffende „Person“. Auch hier gilt das Wort: „komm und siehe es“ (Joh. 1, 16). Dann reichen sich dogmatische und ethische Christologie die Hand. Für beide gilt der Satz (Joh. 7, 17): „So Jemand will des Willen thun, der wird erkennen, ob diese Lehre von Gott sei“. Ihm, als dem wahrhaftigen Menschensohne nachfolgen und in seinen Fußtapfen wandeln (Matth. 10, 38 f., 16, 24) ist die Grundbedingung dafür, daß wir ihn als den Sohn des lebendigen

Gottes erkennen und bekennen (Matth. 10, 32; 11, 25 ff.; 16, 16). Und Niemand kann Jesum einen „Herrn“ heißen ohne durch den heiligen Geist (1 Kor. 12, 3). Dieses „Bekenntniß“ bewegt sich, wie aus den oben citirten Worten Jesu hervorgeht, nicht bloß „in der Gesinnung und in der That“ (Ab. Harnack a. a. O. S. 93), sondern auch in dem aus dem Herzensglauben geborenen Wort; freilich nicht im „Herr-Herr-sagen“ (Matth. 7, 21) oder äußerlichem „Lippendienst“, wohl aber in jenem „Bekenntniß“, das Jesus selbst auf die „Offenbarung des Vaters“ zurückführt (Matth. 16, 17).

In der geschichtlichen Entwicklung hat sich das christologische Dogma — je nach den zu Tage tretenden (häretischen) Irrthümern und Einseitigkeiten (s. w. u. § 35, b) — bekenntnißmäßig ausgestaltet und bestimmtere Lehrformulirung gewonnen. Da mischten sich denn manche, dem schlichten Christglauben fremdartig erscheinende Elemente ein. Getragen und motivirt ist aber diese kirchliche Lehrentwicklung doch von jenem centralen Grundgedanken des urchristlichen Bekenntnisses: daß Jesus der „Christus“ sei, der uns von Sünde, Tod und Teufel erlöst und das „Heil“, d. h. die Sündenvergebung und Kindschaft im Reiche Gottes durch seinen Versöhnungstod gebracht und durchs Evangelium verbürgt hat. Freilich, wer die Behauptung wagt, daß das Evangelium „an der Predigt der Solidarität und (brüderlichen) Hilfeleistung seinen wesentlichen Inhalt“ hat (Ab. Harnack a. a. O. S. 64), ja, daß seine Tendenz auf Zusammenschluß und Brüderlichkeit, das „wesentliche Element seiner Eigenart“ sei (vgl. S. 47), der verkennt den Unterschied von Gesetz und Evangelium und kann die Lehre von der Person Christi des gottmenschlichen Heilandes und Erlösers nicht mehr als Kern und Stern des Evangeliums voll werthen. Für den muß auch „der ganze Bau der kirchlichen Christologie außerhalb der concreten Persönlichkeit Jesu Christi stehen“ (S. 144). Wir werden das Gegentheil zu beweisen haben.

Von der Auffassung des tief empfundenen Unheils und des „tiefer tief“ ersehnten Heils wird zu jeder Zeit und in jedem Herzen die Ausgestaltung und versuchte Lösung des christologischen Problems abhängig sein und bleiben. In der morgenländisch-griechischen Kirche z. B. (besonders bei den Alexandrinern) sah man das „Unheil“ vorzugsweise in der Todesumnachtung und thatsächlichen Gottenfremdung, das „Heil“ also in der Todesüberwindung und innigeren Gottesgemeinschaft, ja gewissermaßen in der „Vergottung“ des Menschen (Athanasius nannte es *θεοποίησις*). Dort wurde daher auch das Göttliche in Christo — das den Tod überwindende — (physische und metaphysische) Moment im Zusammenhange mit der physischen und metaphysischen Erlösungs Idee stärker, ja einseitig betont (doketisch- monophysitische Gefahr). Bei den Vertretern der antiochenischen Schule erscheint hingegen das ethisch-religiöse Interesse bestimmend (Theodor v. Mopsueste und Theodoret), so daß die Gnadenbezeugung Gottes in Christo (dem Gottessohne

κατὰ χάριν) mehr in den Vordergrund trat und das Menschliche neben dem Göttlichen stärker betont wurde (ebjonitisch-nestorianische Gefahr). — Anders gestaltete und motivirte sich die Christologische Centralfrage in der abendländischen Kirche (Leo der Große). Hier waltete das praktische Interesse vor, durch das „göttliche“ Institut der „Kirche“ die Heilsgabe als Sündenvergebung und Gnadenmittheilung den Einzelnen menschlich nahe zu bringen und ihnen gleichsam als eine rechtskräftig geordnete und medicinisch wirksame zu versichern. So mußte denn auch Christus als göttlicher Erlöser in menschlicher Repräsentation sich darstellen und auswirken. Er wird zum Heiland für den einzelnen Sünder erst durch die „göttlich sanctionirte“ priesterliche Vermittelung der im Episcopat und Papstthum sich zuspitzenden mittelalterlichen Weltkirche.

Nach evangelisch-reformatorischer Grundanschauung hingegen erscheint der Heilsbegriff und die Heilserfahrung durchaus anders geartet. Wie bei Paulus ist es hier die Tiefe der persönlich erlebten Sündennoth, aus der sowohl die Heilssehnsucht, als die Heilsbefriedigung in Christo herausgeboren ward. Der Gnade, als der barmherzigen Liebesgefönnung Gottes innerlich, mit Ausschluß alles eigenen Verdienstes, gewiß zu sein, ist das ersehnte Ziel des schuldbeladenen und angefochtenen Sünders. Ein Gotteskind kann er nur werden durch die Rechtfertigung aus Gnaden, die ihm durch den „Christus für uns“ auf Grund der Gnadenmittel (Wort und Sacrament) verbürgt ist, aber nur dann und insofern, als er den gottmenschlichen Mittler und Heiland, der für unsere Sünde gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden, in bußfertiger Glauben ergreift und sich durch das Zeugniß des heiligen Geistes (Kraft der Zusage in der Taufe) zu eigen macht (s. w. u. §§ 43 ff.). Denn Niemand kann Jesum in dem Sinne seinen „Herrn“ heißen, wie Thomas es that (Joh. 20, 28 f.), es sei denn durch den Geist des verklärten Lebens Jesu (1 Kor. 2, 10 ff.; 12, 3). Der evangelische Glaube steht und fällt also mit der unbedingt vertrauenden, persönlichen Hingabe des Herzens an ihn d. h. mit der Anbetung Jesu als des einigen Heilmittlers (vgl. R. R. Graß, Zur Lehre von der Gottheit Christi, 1900, S. 5 ff.).

So wird uns (unter Voraussetzung des „Christus für uns“ als Realprincip) nach evangelischer Anschauung der „Christus in uns“ zum Idealprincip für das Verständniß und die Deutung des biblischen Jesus, wie er uns durch die Evangelien so herzbewegend und ergreifend entgegentritt. Da überkommt uns denn — wie Claudius sagt — unwillkürlich das „Kniebeugen“, wenn wir die hehre Gestalt des Sünderheilandes um unsere Seele werben sehen. Und jene „unbedingte Beugung unter das Göttliche in

ihm“ — wie selbst ein Goethe es zugestand — wird gegenüber diesem einzigartigen Menschensohne zum unwiderstehlichen Herzensbedürfniß.

Daß auch die confessionellen Unterschiede der protestantischen Gemeinschaften — namentlich der Lutherischen und reformirten — sich durch die Stellung zur christologischen Kernfrage kennzeichnen, ist uns ein Hinweis für die entscheidende Wichtigkeit unseres Real- und Idealprinzips. Der unbedingt vertrauende Herzensglaube an die uns gottmenschlich und geistlich gegenwärtige Person des Heilmittlers — des „Christus für uns“ und „in uns“ — ist die innerlichste Voraussetzung für das richtige Verständniß der Lutherischen Grundanschauung. Es sind auch nicht „hochtrabende Speculationen“, noch auch „metaphysische Denktoperationen“, die wir hier zu entwickeln uns vornehmen. Vielmehr handelt es sich um die schlichte Katechismust Wahrheit, wie sie uns Luther in seiner Erklärung bietet. Die Sätze: „wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren“ verbürgen dem Christenmenschen nur die Gewißheit des Heilsglaubens, der vor dem Gekreuzigten in kindlicher Demuth das Knie beugt. „Mit der Gottheit Christi“ — sagt Lh. Kasten (in seiner trefflichen Auslegung der luth. Katech., 1892, S. 158) — „steht und fällt das ganze Christenthum“. Die von Luther betonte theologia crucis wird und muß sich hier — im Hinblick auf die Leidensfähigkeit und Leidenswilligkeit Gottes unseres barmherzigen Heilandes, also gerade im Lichte der Lutherischen Christologie — als theologia lucis bewähren, gegenüber den Gefahren einer abstract-reformirten Anschauung (s. w. u. § 35, b).

3. Was nun die dogmatische Behandlung und Gliederung der Christologie betrifft, so erscheint es mir wichtig, von vorn herein festzustellen und womöglich zu rechtfertigen, daß und warum wir nicht (concret-realistisch) vom irdischen Leben Jesu ausgehen, wie es uns die Evangelien, vor Allen die drei ersten (die Synoptiker) übermitteln und bezeugen. Für eine geschichtliche oder biblisch-theologische Untersuchung wäre das ja selbstverständlich, mag man nun das „Leben Jesu“ oder seine „Lehre“ zur Darstellung bringen wollen.

Wir sehen davon ab, ob jenes „Lebensbild“ als ein historisch vollständiges und klar umgrenztes auf „wissenschaftlichem Wege“ festgestellt werden kann. Nicht bloß Männer wie D. Strauß und Renan haben daran gezweifelt, indem sie von „mythischer“ Einkleidung und Verhüllung

reden. Auch bibelgläubige Forscher — wie B. Weiß und W. Betschlag, Reim und Wendt empfinden tief die Schwierigkeit der Aufgabe; ja A. v. Harnack als Historiker bestreitet die Möglichkeit, ein „Leben Jesu zu schreiben“ (s. a. neuerdings in seinem schon oben wiederholt genannten an- und aufregenden Buche: „das Wesen des Christenthums“ S. 13 ff.). — Wir lassen diese Frage hier dahingestellt sein. Die dogmatische Aufgabe kann jedenfalls in erster Linie nicht darin bestehen, den „sogen. historischen Jesus“ oder den „geschichtlich-biblischen Christus“ (M. Röhler) uns quellengemäß vor das geistige Auge zu führen. Es handelt sich hier vielmehr um die Aussage über den gottmenschlichen Heiland, wie er im Glauben der christlichen Gemeinde lebt, wie er im Geist ihr fort und fort gegenwärtig ist und als ihr Haupt die Glieder des Leibes durchbringt, im Wort sich bezeugend und im Sacrament sich ihnen geistlich zu eigen gebend. Kurz: die Person des Heilmittlers als des göttlich verkörperten Menschensohnes wird und muß uns zunächst beschäftigen.

Die Dogmatik hat das gegenwärtige Glaubensbewußtsein der Gemeinde zum wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen. Da gilt es denn vor Allem, den Gottmenschen Jesus Christus als Glaubenspostulat (§ 33), sodann das Problem der Incarnation, d. h. die Wahrheit und Wirklichkeit des Actes der Menschwerdung (§ 34), und endlich das Verhältniß der sogen. „zwei Naturen“ in der Einheit der gottmenschlichen Person (§ 35) ins Auge zu fassen. Bei all diesen theanthropologischen Untersuchungen versteht es sich nach unserem dogmatischen Real- und Idealprincip von selbst, daß wir nicht speculativ — von „Oben“ konstruierend — einen „idealen Christus“ uns ausklügeln dürfen. Noch auch ist es unsere Aufgabe, „rein historisch“, vom bloß Menschlichen ausgehend, einen „realen Jesus“ uns vor das geistige Auge zu stellen. Vielmehr gilt es, auf Grund unserer Glaubenserfahrung und des Heilserlebnisses vor Allem den wahren und wirklichen Christus, wie er „für uns“ eingetreten ist und „in uns“ sich fort und fort bezeugt, als den einigen Vermittler unseres Heilsstandes zum Verständniß zu bringen (Cap. I).

Daran muß aber, gleichsam als Probe für die Wahrheit und Wirklichkeit jener dogmatischen Theanthropologie, die nähere

Darlegung der Hauptstadien der geschichtlichen Lebensentwicklung Jesu in ihrer centralen Bedeutung für den Heilsglauben der Gemeinde sich anschließen. Und zwar unter dem Gesichtspunkte der Soterologie (Cap. II), d. h. der Lehre von der allmählich fortschreitenden Bewährung des Heilmittlers in seinem Heilandsberuf.

Auch hier wird sich die dogmatische Behandlung von der rein historischen oder biblisch-theologischen unterscheiden müssen. Denn es handelt sich in der Soterologie nicht um die einzelnen „Thatfachen“, bezw. um die einzelnen Worte und Wunderwerke Jesu, sondern um die Person des „Erlösers“ (*σωτήρ*), sofern er durch Kreuz zur Krone, durch die einzelnen Stadien des „Standes der Erniedrigung“ (§ 36) zum „Stand der Erhöhung“ (§ 38) sich hindurchrang; wobei die sogen. „Höllenfahrt“, d. h. die Erscheinung des „Lebendigemachten“ (*ζωοποιήθεως* 1 Petr. 3, 18) im Reiche der abgeschiedenen Seelen, das geheimnißvolle Zwischenstadium bildet (§ 37) zwischen Tod und Auferstehung.

Schließlich gipfelt aber unsere dogmatische Christologie in der Soteriologie (Cap. III), d. h. in der Darlegung des Heilswerkes Jesu (*σωτηρία*). Daß hier die gangbare Gliederung nach dem dreifachen „Amt“ Christi für die dogmatische Behandlung der christlichen Soteriologie sich empfiehlt, werden wir später (§ 39) nachzuweisen im Stande sein. Selbstverständlich handelt es sich dabei nicht um „Ämter“ in dem rechtlichen Sinne, sondern um die erlösende und versöhnende Wirksamkeit Jesu, wobei das „hohepriesterliche Sühnopfer“ (§ 41) den Mittelpunkt bildet, wie es durch das Wirken Jesu als des Propheten (§ 40) und als des königlichen Reichshauptes (§ 42) angebahnt und vollendet wird.

§ 32. Zusammenfassung.

1. Der schöpferisch im ersten Adam (§ 16) gesetzten Heilsmöglichkeit des Menschen (§ 1) entspricht die in Christo, dem zweiten Adam, thatsächlich (objectiv) verwirklichte Heilsvermittlung. In der dogmatischen Christologie soll sich die Berechtigung des „Christus für uns“ als Realprincip des ganzen Systems der Heilswahrheit (Vd. I, § 15) erweisen.

2. Die Heilserfahrung des Christen im vertrauenden (au-
betenden) Herzensglauben an die Person des gottmenschlichen
Versöhners ist die ethisch-religiöse (subjective) Bedingung für das
Verständnis des vorliegenden Problems. Hier kommt der
„Christus in uns“ als Idealprincip (I §§ 18 ff.) der dogmatischen
Lehrentwicklung erst zu voller Geltung.

3. Das Dogma von der Heilsvermittlung in Christo
gliedert sich nach einem dreifachen Gesichtspunkte: zuerst (Cap. 1)
werden wir die Person des gottmenschlichen Heilmittlers ins
Auge zu fassen haben (Theanthropologie); sodann (Cap. 2) den
Heiland in den verschiedenen Stadien seiner Lebensentwicklung
(Soterologie); und schließlich (Cap. 3) das Heilswerk der Er-
lösung und Versöhnung, mit besonderer Rücksicht auf das Pro-
phetenthum, Hohepriesterthum und Königthum Christi (Soteriologie).

a) Für diesen methodologisch grundlegenden Paragraphen haben
wir keinen eigentlichen Schriftbeweis zu führen. Die zusammenfassende
biblische Begründung unserer dogmatischen Theanthropologie geben wir am
Schluß des I. Cap., f. § 35, a. Soweit aber Aussagen Christi und der Apostel
für unsere Behandlung der Christologischen Frage in Betracht kommen,
haben wir sie oben bereits hervorgehoben (Matth. 10, 32; 13, 18; 22, 42 ff.; Luk.
10, 23; Joh. 7, 17; 1 Kor. 2, 4 ff.; 12, 3; 1 Joh. 1, 3 ff.; vgl. 1 Petr. 1, 8. 18 ff.). —
Von besonderer Bedeutung als Stütze für unsere dogmatische Argumentation,
daß der „Glaube an Christus“ (*πιστεύειν εἰς* und *ἐν*) zugleich „Anbetung“,
d. h. Bekenntnis seiner Gottheit (vgl. Matth. 16, 16 ff.; 26, 64) in sich
schließt, ist jenes Wort Joh. 20, 29, das Jesus zu Thomas spricht, als dieser
mit dem „mein Herr und mein Gott“ seinen Glauben an den Auferstandenen
kundgibt: „Weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden (*πεπιστεύ-
κας*); selig, die nicht sahen und glaubten“. Vgl. Joh. 11, 26: Wer an mich
glaubet, der wird leben, ob er gleich stirbt. Unsere Antwort lautet: Ja,
Herr: wir haben den Glauben, daß du bist Christus, der Sohn Gottes,
der in die Welt kommt (vgl. Joh. 3, 13 f.). Und mit Freudigkeit stimmen wir
in jenes Zeugnis ein, das Joh. 4, 42 zu lesen ist: Wir haben selber gehört
und erkennen, daß dieser ist wahrlich der Welt Heiland (*ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*).
Sein hohepriesterliches Gebet zielt ab auf diejenigen alle, die durch das
Wort (der Jünger) an ihn glauben (*τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου
αὐτῶν εἰς ἐμὲ*), „auf daß sie Alle Eins seien, gleichwie du, Vater, in mir
und ich in dir . . . und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und
liebest sie, gleichwie du mich liebest“ (Joh. 17, 20 ff.). Darauf gründet sich

auch das Bekenntnis zu Jesu, dem Menschen- und Gottessohne, bei allen
Aposteln (Röm. 1, 3 f.; 1 Petr. 1, 20 f.; Apostelg. 2, 36; 1 Joh. 1, 1 ff.; 2, 23 f.;
4, 2 ff.; 5, 1. 5. 11: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν
ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστὶν κ.*). Daß Christus „in
ihm lebet“ (Gal. 2, 20), gilt dem Apostel Paulus gleich mit dem „Glauben
des Sohnes Gottes, der ihn geliebet hat“. Dieser „Glaube“ gründet sich
darauf, daß Christus selbst in der Bewährung seines heilsmittlerischen Be-
rufes „Glauben“ gehalten, so daß unser Glaube aus seiner Glaubens-
bewährung und Gehorsamsstreue „bis zum Tode am Kreuz“ herausgeboren
wird (vgl. zu Röm. 1, 17; 3, 21—26 den schlagenden Nachweis bei Haus-
leiter: Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube“ 1891, bes.
S. 40 f.). Daher heißt er auch „der Anfänger und Vollender unseres Glau-
bens“ (Ebr. 12, 2). Diesen Glauben verkündet Paulus „in Beweissung des
Geistes und der Kraft“ (1 Kor. 2, 4); denn Christus ist ihm geworden nicht
nur zur „Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung“, sondern auch zur
„Weisheit von Gott“ (*σοφία ἀπὸ θεοῦ* 1 Kor. 1, 30). Nicht durch „Philo-
sophie“ und „gemäß Ueberlieferung der Menschen“, sondern gemäß Christo
(*κατὰ Χριστόν*) kommen wir zu der Erkenntnis, daß „in ihm die ganze
Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt“ (Kol. 2, 9 f.), und daß der in ihm
lebende und wirkende „Geist“ der „Geist des Herrn“ ist (2 Kor. 3, 17). Selbst-
verständlich (f. w. u. § 36) bezieht sich jene Analogie zwischen dem „Glauben
Christi“ und „unserem Glauben“ nur auf das psychologisch-religiöse
Moment des in aller Ansehung beharrenden Gottvertrauens. Der sogen.
„rechtfertigende“ Glaube (§§ 51 ff.), sofern er Buße und Selbstgericht in sich
schließt, kann ja von Christo dem Sündlosen nicht ausgesagt werden (dieser
Unterschied wird von Hausleiter a. a. O. zu wenig betont). Aber doch leben
wir nur durch die Glaubensgemeinschaft mit ihm. So gilt auch für die
christologische Lehrdarstellung jenes Wort (Eph. 3, 10 ff.): daß nur, wo Christus
„durch den Glauben in den Herzen wohnt“, wir auch in den Stand gesetzt
werden (*ἐξισχύσῃτε*) zu erfassen (*καταλαβέσθαι*), welches da sei die Breite,
die Länge, die Tiefe, die Höhe — kurz die unendliche Tragweite der alle
Erkenntnis überragenden Liebe des Christus (Eph. 3, 18 f.), der diese seine
Liebe in aller Ansehung durch den Glaubensgehorsam (Phil. 2, 6 ff.) bewährt
und dadurch uns die „Glaubensstreue“ Gottes (Röm. 3, 22; 1 Kor. 1, 9; 10, 13;
2 Tim. 2, 13) verbürgt hat. Kraft dieser Glaubensgemeinschaft mit Christo
vermögen wir erst einzubringen „in die ganze Fülle des Gottes“ (*εἰς πᾶν
τὸ πλῆρωμα τοῦ θεοῦ* Eph. 3, 19). — Wie also Christus selbst (nach Off.
Joh. 1, 17 f.; 21, 6) der Anfang und das Ende, das A und das O ist für
Alle, die als „Durstige“ vom Brunnen des lebendigen Wassers getrunken, so
soll auch in dem christlichen Bekenntnis und Lehrsystem Er der „Erste und
der Letzte“ sein, weil wir in ihm und nur in ihm Gott als unseren Vater

durch das Zeugniß des heil. Geistes haben (1 Joh. 2,23; 4,15; Joh. 5,23; 16,13 ff.; vgl. mit 1 Kor. 12,3; 2 Kor. 13,13).

b) Daß unser ganzes lutherisches Bekenntniß Christum, den Gottes- und Menschensohn, als den einigen Herrn und Heiland, als das wahre „Buch des Lebens“ in den Mittelpunkt des Glaubens stellt, wird sich uns später (§§ 35 ff. b) im Einzelnen ergeben. Hier handelt es sich darum, wie die a. D. unserer Kirche den locus de Christo, filio Dei et hominis, behandeln. Da erscheint es nun charakteristisch, daß Melancthon in der ersten Ausgabe seiner loci nichts wissen wollte von einer sonderlichen Darlegung der Geheimnisse der Gottheit und Menschwerdung Christi. Im Gegensatz zu den Speculationen der Scholastiker wollte er nur die beneficia Christi erkennen lehren. Bekannt ist, wie energisch Luther (vgl. z. B. seine Auslegung zu Joh. 17,3) gegen diejenigen Lehrer („als die der Teufel reitet“) zu Felde zieht, die „oben am höchsten anfangen zu lehren und zu predigen von Gott, bloß und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen speculirt und gespielt hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst.“ Dagegen legt Luther darauf Nachdruck, daß „die hl. Schrift kein sanft anhebt und führt uns zu Christo, wie zu einem Menschen, und darnach zu einem Herrn über alle Creaturen und darnach zu einem Gott.“ Deshalb forderte er das „an der Krippen stehen“ (ad praesepem constare), d. h. nicht den Deus nudus et absolutus fassen wollen (s. o. § 4, b), sondern den Deus involutus et incarnatus „in denen Windeln Jesu“ erkennen und lieb gewinnen (vgl. Opp. lat. 19,22 ff. ad Ph. 51). Ja, auch gegenwärtig „sitzt Christus nicht müßig im Himmel“ (non sedet otiosus in coelis, d. h. in einem abstracten „Jenseits“), sondern er ist uns „der allernächste“ (praesentissimus), indem er wirkt und lebet in uns. Das ist der wahre christliche Glaube (vera fides Christi), durch den wir Glieder seines Leibes werden, von seinem Fleisch und Gebein (Eph. 5,29). Also leben, weben und sind wir in ihm.“ Ideo vana et impia est fanaticorum hominum speculatio de fide, qui somniant Christum spiritualiter h. e. speculative in nobis esse, realiter vero in coelo. Oportet Christum et fidem omnino coniungi, oportet simpliciter nos in coelo versari, et Christum esse, vivere et operari in nobis. Vivit autem et operatur in nobis non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime (vgl. ad Gal. 2,20; Op. lat. I, 243 f.; II, 134). Damit stellte sich Luther der abstract reformirten Anschauung des christologischen Mystериums entgegen. Wir werden später sehen, wie in der von den lutherischen Dogmatikern ausgeführten Lehre von der communicatio idiomatum jene Grundidee des Deus involutus et incarnatus zu lehrhafter Ausprägung gelangte.

Melancthon in den späteren Ausgaben seiner loci und nach ihm alle lutherischen Dogmatiker behandeln die Lehre von der Person Christi meist

gleich anfangs bei der Gottes- und Trinitätslehre — also vor der Lehre von der Sünde, was entschieden methodologisch ein Fehler ist. Daß sie — besonders seit Gerhard — die Lehre vom Werke Christi (nach den drei munera) unter dem Gesichtspunkte des „Standes der Erniedrigung“ (status exinanitionis) und des darauf folgenden „Standes der Erhöhung“ (status exaltationis) betrachten, ist nicht dazu angethan, jenen Mangel einer theanthropologischen Grundlegung (§§ 33–35) zu ersetzen. Dazu kommt, daß bei den a. luth. D. der (gegenüber den Reformirten) stark betonte Satz: finitum capax infiniti (besonders im genus majestaticum und im Stande der Erhöhung) nicht das entsprechende Gegengewicht bekommt durch den Gedanken: infinitum capax finiti (also eines genus tapeinoticon). Luthers theologia crucis gelangt also bei ihnen nicht zu voller Geltung. In ihrer Scheu vor Entäußerung des Göttlichen (Kenose) ist ein unüberwundenes dogmatisches Element enthalten (s. w. u. § 36, b). In der Opposition gegen die (christologische) Jenseitstheorie der Reformirten, d. h. in der Betonung der realen (geistlichen) Gegenwart des Verherrlichten in der Gemeinde (durch Wort und Sacrament) liegt das Wahrheitsmoment der altlutherischen Christologie (s. w. u. § 38, b). Ich verweise hier auf Schneckenburger's vortreffliche „Vergleichende Darstellung d. luth. u. reform. Lehrbegriffs“ (1855); f. a. d. s. l. „Zur kirchl. Christologie“ (1848, 2. A. 1861). Verschwommen ist dagegen Heppe's „Dogmatik im 16. Jahrhundert“ (3 Bde. 1857).

c) Als Gegensatz gegen die kirchliche Gottmenschenlehre wird sich uns in den folgenden Capiteln (s. § 35, c) die deistische und pantheistische Anschauungsweise, wir könnten auch sagen: der judaisirende und ethnisirende Irrthum (s. o. §§ 28 u. 29, c) entgegenstellen (Ebjonitismus und Dofetismus, Nestorianismus und Monophysitismus). Jener saß mehr den historisch-realen Jesus auf Kosten seiner wesenhaften ewigen Gottheit ins Auge; dieser schwärmte für den ungeschichtlich-idealen Christus mit Hintansetzung seiner wesentlich menschlichen Eigenart. Beide zerhauen den Knoten des Problems, indem sie die persönliche Zueinsbildung beider Momente zum Zweck der Versöhnung verkennen. Dort hindert die falsche Transscendenz, hier die falsche Immanenz der Gottesidee das tiefere Eindringen in das kündlich große Geheimniß: „Gott offenbart im Fleisch“. Beide aber sind — vom praktisch religiösen Gesichtspunkt aus angesehen — darin eins, daß sie die wahre Anbetung Jesu, als des persönlichen gottmenschlichen Versöhners und Heilmittlers gefährden oder gänzlich aufheben. Denn dort — bei den deistisch gefärbten Realisten — „verehrt“ man Christum, den „Heiligen des Evangeliums“, den religiösen „Heros“ auf dieser sublimarischen Welt als Vorbild oder Urbild der „Nachahmung“ (Kant) oder man bekennet seine „Gottheit“ im moralischen Sinne der „Uebertragbarkeit“ auf die Gemeinde (A. Ritschl, H. Schulz, Ad. Harnack, Herrmann u. A.).

Hier — bei den pantheistisch gefärbten Idealisten — apotheosirt man Christum als den Repräsentanten jener „großen Wahrheit“, daß Gott „ewig an sich habe“ Mensch zu sein und „Mensch zu werden“ (Hegel); und zwar nicht lediglich in jenem „Einzelindividuum“ (Christus), sondern in der „Totalität der Gattung“ (Strauß, neuerdings E. v. Hartmann, Krehenbühl u. A.). Daß beide, scheinbar schroff sich ausschließende Anschauungen gleichwohl als Extreme sich berühren, zeigt uns die moderne Vermittlungs-Christologie. Im Anschluß an Schleiermachers „Urbild“ religiöser Vollkommenheit, d. h. an den Christus, dessen „schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein“ uns das „Sein Gottes in ihm“ verbürgen soll, wird der speculativ und zugleich gefühlsmäßig erfaßte Christus zum idealen Prototyp unseres „frommen Selbstbewußtseins“ (M. Schweizer, Wiedermann, R. Rothe, D. Pfleiderer, Ripplius u. A.). Daß bei all diesen „modernen“ Anschauungen Christus seinen eigentümlichen Charakter als der gottmenschliche „Versöhner und Heilmittler“ einzubüßen droht, werden wir später im Einzelnen nachzuweisen suchen.

Hier betone ich nur den Einen Hauptpunkt: vorbildlich, urbildlich, nachahmenswert und auf die Gemeinde übertragbar, d. h. religiös und ethisch für Glauben und Leben verwerthbar erscheint uns der biblisch-geschichtliche Christus nur unter der Voraussetzung, daß wir sein echt menschliches Leben und Leiden, Reden und Thun, vor Allem sein erlösendes Wort und versöhnendes Werk mit steter Beziehung auf seine einzigartige und ewige Gottessohnschaft betrachten und ins Herz fassen. Jesus wäre gerade in dem Falle nicht „nachahmenswerth“, wenn er seinem Wesen nach eine „Creatur“, wie wir, d. h. ein „bloßer Mensch“ gewesen wäre, — sei es auch mit dem Prädicat religiöser Genialität oder ethischer Vollkommenheit. Daß ihm Gott der Vater als der „größere“ (Joh. 14, 28) und „allein gute Gott“ gilt (Matth. 19, 17), daß er „zu ihm betet und seinem Willen sich unterordnet“, ist nicht — wie A. v. Harnack (Wesen der Christ. S. 80) meint — ein Beweis dafür, daß jenes „empfindende, betende, ringende und leidende Ich“ ein Mensch sei, der „sich auch Gott gegenüber mit anderen Menschen zusammenschließt.“ Denn alles dieses sagt er im Stande seiner freiwilligen Erniedrigung von sich aus (s. w. u. § 36, a). Und auch da nicht als „bloßer Mensch“. Denn welcher Mensch dürfte von sich sagen: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“ (Matth. 24, 35)? oder: „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren“ (Matth. 11, 25 ff.). Ja, noch mehr: selbst wenn wir absehen vom vierten Evangelium, wie kann und darf ein rein menschliches Wesen von sich sagen (Matth. 28, 18): „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden!“ oder an Eides Statt vor dem öffentlichen Gericht sich als „Christus, den Sohn Gottes“ bekennen, der da „sihen wird zur Rechten der Kraft“ und als Weltenrichter „kommen wird in den Wolken des Himmels“ (Matth. 26, 64; vgl. mit 16, 27;

24, 30 u.). Müßten wir nicht mit Kaiphas und den Juden diesen Ausdruck als eine „Gotteslästerung“ brandmarken, wenn das ein „bloßer Mensch“ von sich sagte?

Jesus macht stets seine eigene Person zum Mittelpunkt und Querschnitt des Heils für alle suchenden und dürstenden Seelen. Er fordert unbedingten Glauben an ihn als den einzigen Arzt und Heiland. Er schreibt sich die Macht zu, Sünden zu vergeben. Er fordert von Allen Buße (Sinnesänderung), ohne selbst Buße zu thun, weil er allein der schlechthin Sündlose ist. Er ladet zu sich ein Alle, die da mühselig und beladen sind, um sie zu erquicken. Wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da will er „mitten unter ihnen“ sein. Er ist „mehr denn Salomo“ und nennt sich selbst einen „Herrn Davids“. Er ist größer als der „Tempel“, der doch Jahves Haus war. Er bezeichnet sich als „den Herrn“ über den Sabbath, den doch Gott geheiligt hatte. Und schließlich: Er, der da bei uns sein will „alle Tage bis an der Welt Ende“, verheißt als Weltenrichter wiederzukommen, da „alle Völker vor ihm sollen versammelt werden“.

Man könnte ja freilich sagen — und es ist gesagt worden, nicht bloß von D. Strauß und Renan, sondern auch von den Vertretern der „modernen“ Theologie — dies Alles seien nicht ursprüngliche Worte Jesu, sondern durch die „ihn göttlich verherrlichende“ Urgemeinde auf ihn übertragene, also „mythenbildende“ Traditionen oder gar „kirchliche Fälschungen“ (so Reimarus, Bahrdt, neuerdings Häckel und Thudichum)! — Aber erstens: stehen sie im engsten Zusammenhange mit dem ganzen Charakterbilde Jesu, wie es vom Anfang an in der „Gemeinde“ wirksam gewesen ist; zweitens motiviren ja jene Selbstzeugnisse Jesu erst den tragischen Ausgang seines Lebens und den Haß jener pharisäischen Feinde, die ihm vorwerfen, daß er „sich Gott gleich mache“. Und endlich haben wir und hatte die ganze alte Kirche keinen andern Christus, als den durch die „Herrenworte“ (λόγια τοῦ κυρίου) des Evangeliums und das Zeugniß seiner Jünger ihr und uns übermittelten. Wir müßten uns also einen Christus selbst construiren, wollten wir die Glaubwürdigkeit jener gewaltigen, sich in ihrer hehren Größe selbst bezeugenden Urberichte bestreiten oder verdächtigen. Und wo bliebe dann der „biblische Jesus“, von dem doch thatsächlich wie das Urchristenthum, so die ganze Kirche seit bald zwei Jahrtausenden sich ihre geistliche Nahrung geholt hat?

Und nun vollends, wenn wir an das ergreifende Selbstzeugniß Jesu im vierten Evangelium herantreten! Dieses einfach dem Apostel Johannes abzusprechen und irgend einem „großen Unbekannten“ im zweiten Jahrhundert zuzuwenden, wäre ebenso „unhistorisch“, als es unbegreiflich ist, bei einer Darstellung des „Wesens des Christenthums“ es einfach bei Seite liegen zu lassen, wie z. B. A. v. Harnack thut. Wie und wann und durch wen soll

es denn entstanden sein? Darf man es jenem zweiten Jahrhundert zuschreiben, wo die nachapostolische Literatur verhältnißmäßig so dürftige Producte zu Tage förderte? Ueberragt doch dieses „zarteste Evangelium“ mit seiner überwältigenden Art thurmhoch alle apokryphen Schriften jener Zeit! Und hat es nicht bis in die Gegenwart am intensivsten auf alle heilsdurstigen Gemüther gewirkt? Ja, wir möchten behaupten: es giebt kein wahres Christenthum ohne den johanneischen Christus! Mögen die Reden des Herrn hier auch eigenartig (subjectiv) gefärbt sein; mag man für rein historische Thatfachen und chronologische Fragen den Quellenwerth dieses vom Geiste Christi angehauchten Evangelisten beanstanden: in den Augen des Jüngers, den der Herr lieb hatte und der uns seine Augenzeugenschaft selber versichert (Joh. 19, 35), erscheint Christus in seiner vollen „Herrlichkeit“ als der „eingeborene Sohn vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“; und zugleich als das „fleischgewordene“ Wort, als des „Menschen Sohn“, der an das Kreuz erhöht werden mußte (12, 31 f.) und sterbend seine leibliche Mutter dem Jünger ans Herz legte, den er lieb hatte (19, 26 f.). Durch dieses Evangelium erscheint uns nur vertieft und ergänzt, was bereits in den synoptischen Evangelien von der Einzigartigkeit des Gottes- und Menschensohnes berichtet wird. Und mächtig ergreifen uns die gewaltigen Worte: Wer mich sieht, sieht den Vater! Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben! Ich bin das Licht der Welt! Ich bin die Auferstehung und das Leben! Ich habe Macht, mein Leben zu geben und zu nehmen. Ehe denn Abraham ward, bin ich. Niemand kommt zum Vater, denn durch mich — auf daß sie „Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren.“ Denn: „Ich und der Vater sind Eins.“ Daß in diesem Ausspruch (Joh. 10, 30) nur „der Höhepunkt seines religiösen Selbstgefühls zum Ausdruck kommen“ soll — wie Jülicher („Die Gleichnißreden Jesu“ 1899 f.) zu sagen wagt — erscheint uns unbegreiflich!

Müßten wir doch einen Menschen, — und sei es der hervorragendste, genial-kraftvollste „Uebermensch“, der solche Worte in den Mund zu nehmen wagte, falls ihm nicht wirklich die ewige Gottheit und die einzigartige Gottessohnschaft zukommt — einer Selbstüberhebung zeihen, die an schwarmgeistigen Wahnsinn grenzt! Er wäre dann in der That nicht das Licht, sondern das Ferkel der Welt. Satanischer Hochmuth erschiene als die Signatur dieses angeblichen Christus, der sich selbst in der Art Gott gleichstellt, wie es uns vom Antichrist als abschreckendes Beispiel (2 Thess. 2, 4) gezeigt wird. Er hörte dann selbstverständlich auf, für uns „nachahmungswerth“ zu sein. Nach der von Kant beeinflussten, gegenwärtig herrschenden Theologie soll „das Lebensbild Jesu“ für uns Menschen nicht mehr als Vorbild geeignet sein, wenn wir das Dogma von der Präexistenz und Gottheit Christi betonen! Gerade das Umgekehrte ist der Fall. Christi Gottheit ist die Vor-

ausscheidung seiner und unserer „Sittlichkeit“. Vgl. die schlagende Argumentation in der Abh. von G. Steudel: „Die Wahrheit der Präexistenz Christi“ (N. kirchl. Zeitschr. 1900, Heft XII und 1901 S. 13 ff.).

Wahrlich, Urbild der „Demuth“ und „Sanftmuth“ ist Jesus und kann er uns nur sein oder gelten, wenn wir an ihn glauben als an den „eingeborenen Sohn Gottes“, den der Vater geliebet hat „vor Grundlegung der Welt“ (Joh. 17, 24), d. h. wenn wir anbetend vor dem uns beugen, in welchem der Vater selbst uns wesenhaft und persönlich nahetritt, und in dessen Namen sich alle Knie derer beugen sollen, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind (Phil. 2, 9 ff.). Nur wenn jene Fülle wunderbarer Selbstzeugnisse Jesu auf innerer Wahrheit beruht, d. h. wenn dieser Mensch wirklich Gott ist, wird er uns nicht blos Mittler und Versöhner, sondern auch nachahmungswerthes Vorbild und Urbild der sich selbst entäußernden Liebe, die in freiwilligem Gehorsam den Weg des Leidens geht und uns durch das Kreuz zur Krone führt. Das entspricht durchaus jener „göttlichen Liebe“, die gern „in holden Schranken“ sich bewegt. Ja, wir erkennen mit zitternder Freude und Dankbarkeit in diesem „Schwachgewordensein Gottes“ den Herrn der Gnade und des Erbarmens. Darin allein — sagt Holzhauer in seiner „Christologie“ (1898 S. 11) mit Recht — „haben wir Gott so, daß uns die allerengste Verührung mit ihm möglich ist. Und hierin: daß das Kreuz, das Todesleiden Jesu und Alles, was damit zusammenhängt, im eminenten Sinne die Erscheinung des Göttlichen für uns ist — hierin concentriren wir unsere gesammte Theologie als eine theologia crucis.“ Diese göttliche „Thorheit“ ist die alle Vernunft überragende „Weisheit“ und diese göttliche „Schwachheit“ ist die „Kraft“ Gottes zum Heile der Welt (1 Kor. 1, 24 f.). Dem alten Anselmischen Cur Deus homo muß also in der That das Cur homo Deus an die Seite treten, ja unser Hauptinteresse in Anspruch nehmen (vgl. R. Graß, Zur Lehre von der Gottheit Christi 1900 S. 5 ff.).

Diese tiefen, religiös werthvollen und durchaus praktischen Glaubenswahrheiten bilden auch den motorischen Nerv unserer ganzen, auf das Selbstzeugniß Jesu sich gründenden dogmatischen Christologie. Sie kann nur heils hungrigen Seelen verständlich werden, die „geistlich arm“ geworden. Für diese aber umschließt sie eine überreiche Fülle des Trostes und innerlicher, beseligender, zerschlagene Gemüther aufrichtender Wahrheit. Das christologische „Dogma“ ist ja als solches freilich nur ein dürftiges menschliches Gewand. Es ist aber gewoben aus den goldenen Fäden des evangelischen Selbstzeugnisses des Herrn und gleichsam dem Leibe seiner Kreuzgemeinde angepaßt auf Grund der apostolischen, biblischen Ueberlieferung. Die uralte „Taufformel“, sowie die „apostolische“ regula fidei, die urchristlichen Gebete und Liturgien, und nicht in letzter Linie unsere reformatorischen Jesulieder

und Passionsgefänge — sie enthalten sammt und sonderß das Bekenntniß zur Gottheit Christi, d. h. — praktisch-religiös ausgedrückt — die Anbetung Jesu als des eingeborenen Sohnes Gottes, unseres Herrn. Das wäre aber purer Götzendienst für Jeden, der Christum als eine bloße „Creatur“, d. h. als ein, wenn auch noch so edles und herrliches „Geschöpf“ Gottes ansieht — sei es im Sinne der Arianer und Socinianer, sei es nach der Ansicht der sogen. Adoptioner älterer und neuerer Zeit (s. w. u. ad § 35, c). Wer ein geschaffenes, irdisch und zeitlich bedingtes Wesen unbedingt verherrlicht, d. h. anbetet, den trafe wie ein Donner Schlag jenes Wort, auf das sich Christus dem Satan gegenüber beruft (Matth. 4, 10): „Du sollst anbeten Gott deinen Herrn und ihm allein dienen.“ Alles was er — Christus — über seine eigene Person geredet hat, ist so unerhört, daß es für Jeden, der nicht zu den „Halben“, sondern zu den „Ganzen“ gehören will, nur zwei Stellungen Jesu gegenüber giebt oder geben kann: die Stellung des knieenden Thomae oder die Stellung des Hohenpriesters, der seine Kleider zerriß (vgl. M. G. L. age: „Ihr habt einen anderen Geist.“ Eine Untersuchung über die Ritschl'sche Theologie 1900 S. 29).

In gewissem Sinne ist und bleibt uns also Christus „das fleischgewordene Entweder-Oder“, der „Mann ohne alle Halbheit“ (so A. B. Volz: „Der Weg zu Gott“ x. 2. A. 1900 S. 257). Ja, es tritt uns hier die große, entscheidende Alternative entgegen: glaube an den Herrn Jesum Christum als den „wahrhaftigen Gott vom Vater in Ewigkeit geboren“, der um unsers willen Mensch ward, oder stimme ein in das „Kreuzige, Kreuzige“ gegenüber dem, der sich anmaßend auf Gottes Thron gesetzt hat, ohne dazu berechtigt zu sein. Nur daß jener „anbetende Glaube“ — wie sich von selbst versteht — nicht als geschlicher „kategorischer Imperativ“ geltend gemacht werden darf! Er gilt uns vielmehr als ein köstliches Recht derer, die in ihrer Sündennoth zu Jesu kommend das „Herr erbarme dich meiner“ aus tiefstem Herzen rufen gelernt haben und so ihrer Gotteskindschaft aus Gnaden froh geworden sind durch den Menschensohn, der seinem Wesen nach zugleich der ewige Gottessohn ist kraft der „Herrlichkeit“, die er beim Vater hatte vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 5. 24; vgl. 1, 18). Dieses „Erlebens“ ist nicht bloß eine Heils- und Seligkeitsbedingung für jeden armen Schächer am Kreuz. Es ist auch der Schlüssel für die in der Dogmatik zu behandelnde Lehre von der Gottmenschheit Christi (§§ 33—35). Das sonst abgestandene und kalte „Dogma“ wird uns dann werthvoll und warm, d. h. lebensvoll. Auch wir haßen die „tote Formel“. Als irdenes Gefäß für goldene, himmlische Wahrheit schätzen wir aber die alte Lehrüberlieferung hoch, auch wo es gilt, sie in neuer Weise zu begründen oder weiter zu entwickeln. —

Von der fast unübersehbar reichen christologischen Literatur heben wir, in sachlicher Gruppierung, das Wesentlichste und Neueste hervor. Grundlegend für die altlutherische Anschauung (gegenüber der calvinischen) ist M. Chemnitz' umfassendes Werk: *De duabus naturis in Christo etc.* (zuerst 1571 erschienen); ihm stehen, theilweise als Gegenbild, zur Seite die tiefgreifenden christologischen Arbeiten des schwäbischen Reformators Joh. Brenz: *De personali unione duarum naturarum* (1562) und *De divina majestate Domini nostri Iesu Christi* 1562. Ferner J. Wigand, *De communic. idiomatum* 1568. — Wir werden später sehen (§ 41, b), wie und worin sich der Standpunkt dieser altreformatorischen theanthropologischen Untersuchungen von den mittelalterlich-scholastischen Ausführungen in Anselm's *Cur Deus homo* (1098) unterscheiden. Ich verweise auch auf Anselm's gegen Roscellin gerichtete Schrift: *De fide trin. et incarnatione Verbi* (1092). — Für die historische Entwicklung des christologischen Problems sind, außer den Dogmengeschichten von Thomasius (Bonwetisch-Seeberg), A. B. Harnack, Voß, A. Seeberg, A. Dorner besonders zu vergleichen die betr. Partien in F. Baur's: *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes* (3 Bde. 1841 ff.) und J. A. Dorner's *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi* (1. A. 1839 besonders zu empfehlen; 2. A. in 2 Bden. 1856). S. a. Pope: *Die Person Christi nebst der Geschichte der Lehre von der Person Christi* 1874. Reiches dogmenhistorisches Material, kritisch verarbeitet, findet sich auch in der schon genannten Schrift von R. Graß „*Zur Lehre von der Gottheit Christi*“ (1900) S. 13—154.

Vom christocentrischen Gesichtspunkte behandelt die ganze Glaubenslehre G. Thomasius (als Hauptvertreter der kenotischen Theorie): *Christi Person und Werk* (3 Bb. 1. A. 1852 ff.; 3. A. von Winter 1886). Unvollendet blieb Liebner's speculativ angehauchte „*Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems*“ (1849). Groß angelegt ist die (streng kenotische) Darstellung von W. F. Geß: *Christi Person und Werk* (3 Bde. 1870—87). Als vortreffliche Kritik der Schleiermacher'schen Christologie ist bedeutsam die Schrift von David Strauß: „*Der Christus des Glaubens und der Christus der Geschichte*“ (1865), während die verschiedenen Ausgaben seines „*Leben Jesu*“ (kritisch bearbeitet seit 1835, 2 Bde., 4 A. 1840; „*Für das deutsche Volk bearbeitet*“ 5 A. 1889) immer noch das beste Mittel darbieten, die oben von uns dargelegte Doppelfrage (aut-aut s. S. 20) zu klarer Entscheidung zu bringen. Sehr verschwommen ist dagegen die phrasenreiche Darstellung des Lebens Jesu von J. E. Renan (*La Vie de Jésus* 1863, 17. A. 1882; deutsch 4. A. 1889). Mehr phantastisch, als real-geschichtlich behandelt denselben Stoff R. Th. Keim in seinem breit angelegten Werk: „*Geschichte Jesu von Nazara*“ (3 Bde. 1867—72;

vgl. auch dasselben 1866 in 3. A. erschienene Schrift: „Der geschichtliche Christus“). Rationalisirend und breitspurig ist Schenkels „Charakterbild Jesu“ (1864; 4. A. 1873; vgl. M. v. Engelhardt: Schenkel und Strauß, zwei Zeugen der Wahrheit 1864). Wohlthuend sticht dagegen ab die gründliche, dem „modernen“ Bedürfnis maßvoll Rechnung tragende Arbeit von B. Weiß: Das Leben Jesu (3. A. 1888).

Von den zahlreichen biblisch-theologischen Untersuchungen speciell christologischer Art nenne ich hier noch D. Schumann: Christus oder die Lehre des N. u. A. T.'s von der Person des Erlösers (2 Bde. 1852). — R. Ullmann: Ueber die Sündlosigkeit Jesu (7. Aufl. 1863). — W. Benschlag: Die Christologie des N. T.'s (1866; vgl. a. dasselben „Leben Jesu“ 2 Bde. 2 A. 1887 f.). — H. Wendt: Die Lehre Jesu (2 Bde. 1886—90). — Grau: Das Selbstbewußtsein Jesu (1887). — Leuschner: Blicke ins Seelenleben Jesu (in Benschlags „Prot. Blätter“ 1889, Dec.). — H. Gebhardt: Der Sohn Gottes nach den Synoptikern (3. f. kirchl. Wiss. 1889, 3. u. 4.). — Luitgert: Die johanneische Christologie (1897). — Ringler: Das Schriftzeugniß von Jesus dem Sohne Gottes (1893). — F. Bachtel: Die wichtigsten Aussagen des N. T.'s über die Person Christi (1899).

Monographisch ist die christologische Frage im Sinne der modern-liberalen (resp. Ritschl'schen) Theologie behandelt worden von H. Schulz: Die Lehre von der Gottheit Christi (1881). A. Ritschl's eigene Auffassung des „biblischen“ Christus ist im II. Bande, seine dogmatische Christologie im III. Bande seines großen Werkes: Rechtf. u. Versf. (3. A.) dargelegt (f. w. u.). Als beachtenswerthe Einzeluntersuchungen von diesem Standpunkte aus sind zu erwähnen: W. Baldensperger: Das Selbstbewußtsein Jesu (2 A. 1892). — O. Holzhmann: Der Jesus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 1890. — W. Bouffet: Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum (1892). — F. Lobstein: Etudes christologiques (1890 ff.; vgl. La notion de la préexistence du fils de Dieu 1893). — Ferner: von demselben: Die altkirchliche Christologie und der ev. Heilsglaube (Feste zur christl. Welt Nr. 24). — P. Schwarzkopf: Die Irrthumslosigkeit Jesu Christi und der christl. Glaube (1897). — M. Reischle: Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtl. Christus (3. f. Th. u. R. 1897, 3, womit zu vergleichen die entsprechende Abh. von Häring ebenda 1897, 5 und von beiden, 1898, 2). — W. Bornemann, Der zweite Artikel im Lutherschen II. Kat. (Feste 3. christl. Welt Nr. 10). — M. Reischle, Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtl. Erforschung seines Lebens (Fest 11). — Feherabend: Glaube an die Bibel und Glaube an Christus (Mitth. und Nachr. 1898, S. 506 ff.). — F. Niebergall: Gott in Christus (1899, Feste 3. christl. Welt Nr. 40). — Ueber die Begriffe „Gottessohn“ und „Menschensohn“ vgl. H. Liehmann, Der Menschensohn etc. 1896. — R. Appel,

Die Selbstbezeichnung Jesu: „Der Sohn des Menschen“ (1896). — Lisco, Das Bild Christi oder die Lehre von Christus, dem Sohn des Menschen (1899).

Von besonderem Interesse scheint mir — für die Klärung der Frage nach der „Gottheit“ Jesu in der „modernen“ Theologie — jener christologische Streit, der zwischen dem „liberalen“ Prof. der Theol. in Lausanne Chapuis und dem „positiv“ gerichteten reform. Prof. Grétilat (in Neuchâtel) vor Kurzem ausgefochten worden ist. In seiner Abhandlung „Transformation du dogme christologique“ (1893, S. 81 ff.) hatte Chapuis die „Anbetung Christi“ auß. Entschiedenste bestritten (s. a. die Abh. in der 3. f. Th. u. R. 1897, 2 S. 28 f.). Aehnlich wie J. Freyebühl (in Zürich; s. seine Abh. über „Religion und Christenthum“ 1877; und seine Schrift: „Nothw. und Gestalt der kirchl. Reform“ 1896 S. 137 ff.) verwirft auch Chapuis — vom „modernen“ Standpunkt ganz consequent — eine jede Form der „Anbetung Jesu“. Er stellte den Satz auf: Christus non est adorandus, sed sequendus (Kant und Ritschl würden sagen: imitandus!). Prof. Lobstein (in Straßburg vgl. Revue de Theol. et Philos. 1891, p. 171 und die oben genannten Etudes christol., wo er la christologie traditionnelle et la foi protestante einander scharf gegenüberstellt) stimmte Ch. im Wesentlichen bei, während Grétilat (Vorwort zu seiner Theologie system. 1892, II) den Gedanken betonte, daß der Glaube an Christus mit der Anbetung Jesu als des menschengewordenen ewigen (präexistenten) Gottessohnes stehe und falle. Diese Streitfrage ist bisher wegen der halben und schwankenden Ausdrucksweise, in der sich die herrschende moderne Theologie bewegt, noch immer nicht zur Klärung gelangt. Wo man — wie z. B. Ritschl und auch H. Schulz — die Anbetung Christi gewissermaßen zugesteht, stellt man die „Anbetung der Gemeinde“ Christi in Analogie dazu! W. Herrmann (Verkehr der Christen mit Gott 3. A. Borr. S. VII) empfiehlt den zweideutigen Ausdruck „Anrufung Christi“, während Ad. Harnack (Dogm. Gesch. I³ S. 174 Anm. 3) zwischen „Anrufung“ und „Gebet zu Christo“ in der alten Kirche einen Gegensatz zu constatiren sucht (den Loofs, R. G. IV³ S. 22, wie mir scheint, mit Recht bestreitet). In J. Raftan's Dogmatik (§ 44 ff.) wird diese hochwichtige Frage kaum gestreift, noch weniger in seiner Abh. über „das Verhältniß des evangel. Glaubens zur Logoslehre“ (3. f. Th. u. R. 1896). Ganz negativ stellt sich zu dem „religiösen Traum der Logosätheorie“ das wunderliche Buch von Hall: Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur (2 WB. 1896/99).

Für die positiv-kirchliche (näher luther.) Anschauung war in gewissem Sinne bahnbrechend die kleine, aber bedeutame Schrift des Dorpater Dogmatikers E. Sartorius: Die Lehre von Christi Person und Werk (1831; 7. A. 1860; vgl. dasselben Abh. „Die luther. Lehre von der Mittheilung der beiden Naturen in Christo.“ Dorp. Beitr. 1832, I). In demselben

vgl. auch desselben 1866 in 3. A. erschienene Schrift: „Der geschichtliche Christus“). Rationalisirend und breitspurig ist Schenkels „Charakterbild Jesu“ (1864; 4. A. 1873; vgl. M. v. Engelhardt: Schenkel und Strauß, zwei Zeugen der Wahrheit 1864). Wohlthuend sticht dagegen ab die gründliche, dem „modernen“ Bedürfniß maßvoll Rechnung tragende Arbeit von B. Weiß: Das Leben Jesu (3. A. 1888).

Von den zahlreichen biblisch-theologischen Untersuchungen speciell christologischer Art nenne ich hier noch O. Schumann: Christus oder die Lehre des N. u. N. I.'s von der Person des Erlösers (2 Bde. 1852). — R. Ullmann: Ueber die Sündlosigkeit Jesu (7. Aufl. 1863). — W. Beyshlag: Die Christologie des N. I.'s (1866; vgl. a. desselben „Leben Jesu“ 2 Bde. 2 A. 1887 f.). — H. Wendt: Die Lehre Jesu (2 Bde. 1886–90). — Grau: Das Selbstbewußtsein Jesu (1887). — Leuschner: Blicke ins Seelenleben Jesu (in Beyshlags „Prot. Blätter“ 1889, Dec.). — H. Gehardt: Der Sohn Gottes nach den Synoptikern (3. f. kirchl. Wiss. 1889, 3. u. 4.). — Luitgert: Die johanneische Christologie (1897). — Rinzler: Das Schriftzeugniß von Jesus dem Sohne Gottes (1893). — F. Bechtel: Die wichtigsten Aussagen des N. I.'s über die Person Christi (1899).

Monographisch ist die christologische Frage im Sinne der modern-liberalen (resp. Ritschl'schen) Theologie behandelt worden von H. Schulz: Die Lehre von der Gottheit Christi (1881). A. Ritschl's eigene Auffassung des „biblischen“ Christus ist im II. Bande, seine dogmatische Christologie im III. Bande seines großen Werkes: Rechtf. u. Verf. (3. A.) dargelegt (s. w. u.). Als beachtenswerthe Einzeluntersuchungen von diesem Standpunkte aus sind zu erwähnen: W. Baldensperger: Das Selbstbewußtsein Jesu (2 A. 1892). — O. Holzhmann: Der Jesus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 1890. — W. Bouffet: Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum (1892). — P. Lobstein: Etudes christologiques (1890 ff.; vgl. La notion de la préexistence du fils de Dieu 1893). — Ferner: von demselben: Die altkirchliche Christologie und der ev. Heilsglaube (Hefte zur christl. Welt Nr. 24). — P. Schwarzkopff: Die Irthumslosigkeit Jesu Christi und der christl. Glaube (1897). — M. Reischle: Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtl. Christus (3. f. Th. u. R. 1897, 3, womit zu vergleichen die entsprechende Abh. von Häring ebenda 1897, 5 und von beiden, 1898, 2). — W. Bornemann, Der zweite Artikel im Lutherischen kl. Kat. (Hefte z. christl. Welt Nr. 10). — M. Reischle, Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtl. Erforschung seines Lebens (Heft 11). — Feherabend: Glaube an die Bibel und Glaube an Christus (Mitth. und Nachr. 1898, S. 506 ff.). — F. Niebergall: Gott in Christus (1899, Hefte z. christl. Welt Nr. 40). — Ueber die Begriffe „Gottessohn“ und „Menschensohn“ vgl. H. Liepmann, Der Menschensohn u. 1896. — R. Appel,

Die Selbstbezeichnung Jesu: „Der Sohn des Menschen“ (1896). — Liäco, Das Bild Christi oder die Lehre von Christus, dem Sohn des Menschen (1899).

Von besonderem Interesse scheint mir — für die Klärung der Frage nach der „Gottheit“ Jesu in der „modernen“ Theologie — jener christologische Streit, der zwischen dem „liberalen“ Prof. der Theol. in Lausanne Chapuis und dem „positiv“ gerichteten reform. Prof. Grétilat (in Neuchâtel) vor Kurzem ausgefochten worden ist. In seiner Abhandlung „Transformation du dogme christologique“ (1893, S. 81 ff.) hatte Chapuis die „Anbetung Christi“ auß. Entschiedenste bestritten (s. a. die Abh. in der 3. f. Th. u. R. 1897, 2 S. 28 f.). Ähnlich wie J. Kreyenbühl (in Zürich; s. seine Abh. über „Religion und Christenthum“ 1877; und seine Schrift: „Nothw. und Gestalt der kirchl. Reform“ 1896 S. 137 ff.) verwirft auch Chapuis — vom „modernen“ Standpunkt ganz consequent — eine jede Form der „Anbetung Jesu“. Er stellte den Satz auf: Christus non est adorandus, sed sequendus (Kant und Ritschl würden sagen: imitandus!). Prof. Lobstein (in Straßburg vgl. Revue de Theol. et Philos. 1891, p. 171 und die oben genannten Etudes christol., wo er la christologie traditionnelle et la foi protestante einander scharf gegenüberstellt) stimmte Ch. im Wesentlichen bei, während Grétilat (Vorwort zu seiner Theologie system. 1892, II) den Gedanken betonte, daß der Glaube an Christus mit der Anbetung Jesu als des menschengewordenen ewigen (präexistenten) Gottessohnes stehe und falle. Diese Streitfrage ist bisher wegen der halben und schwankenden Ausdrucksweise, in der sich die herrschende moderne Theologie bewegt, noch immer nicht zur Klärung gelangt. Wo man — wie z. B. Ritschl und auch H. Schulz — die Anbetung Christi gewissermaßen zugesteht, stellt man die „Anbetung der Gemeinde“ Christi in Analogie dazu! W. Herrmann (Verkehr der Christen mit Gott 3. A. Borr. S. VII) empfiehlt den zweideutigen Ausdruck „Anrufung Christi“, während Ad. Harnack (Dogm. Gesch. I³ S. 174 Anm. 3) zwischen „Anrufung“ und „Gebet zu Christo“ in der alten Kirche einen Gegensatz zu constatiren sucht (den Voofs, R. G. IV³ S. 22, wie mir scheint, mit Recht bestritten). In J. Raftan's Dogmatik (§ 44 ff.) wird diese hochwichtige Frage kaum gestreift, noch weniger in seiner Abh. über „das Verhältniß des evangel. Glaubens zur Logoslehre“ (3. f. Th. u. R. 1896). Ganz negativ stellt sich zu dem „religiösen Traum der Logoslehre“ das wunderliche Buch von Hall: Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur (2 Bb. 1896/99).

Für die positiv-kirchliche (näher luther.) Anschauung war in gewissem Sinne bahnbrechend die kleine, aber bedeutsame Schrift des Dorpater Dogmatikers E. Sartorius: Die Lehre von Christi Person und Werk (1831; 7. A. 1860; vgl. desselben Abh. „Die luther. Lehre von der Mittheilung der beiden Naturen in Christo.“ Dorp. Beitr. 1832, I). In demselben

Geiste, nur streng antikenotisch behandelt die Christol. Frage N. Philippi: Die kirchl. Lehre von der Person Christi (1861); vgl. desselben ältere Abh.: „Der thätige Gehorsam Christi“ (1841); und „Der Eingang des Joh. Ev.“ (1866). Vgl. a. Th. Harnack: „Jesus, der Christ“ 1843. Bodemayer: Die Lehre von der Kenosis 1860. Ferner sind als Vertreter der positiven Richtung zu nennen: L. Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos (1867). — Rössgen: Christus, der Menschen- und Gottessohn (1869). — R. Plitt: Christol. Studien (Jahrb. f. D. Th. 1871). — M. v. Dettingen: Ueber die Zweinaturenlehre (Dorp. Zeitsch. f. Th. u. R. Bd. IX). — Th. Zahn, Ueber die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel 1885. — Fr. Lezius: Ueber die Anbetung Jesu neben(?) dem Vater 1892. — Ferner: H. Schmidt, Zur Christologie (1892) und Zur Lehre von der Person Christi (N. R. 3. 1896, S. 972 ff.). — Ewald: Der geschichtliche Christus x. (1892). — P. Lechler, Der Glaube an die Gottheit Christi (1895). — E. Gremer, Die stellvertretende Bedeutung Christi (1895). — M. Röhler: Der sogen. histor. Jesus und der geschichtl. bibl. Christus (2 A. 1896). Vgl. desselben „Dogmatische Zeitfragen“ II, 1898. — R. Seeberg, Warum glauben wir an Christus (Vortr. 1900). Streng lutherisch mit vorsichtiger Verwerthung der kenotischen Theorie ist Holtzheuer's „Christologie“ (Vorlesungen v. J. 1898). Vom positiv reformirten Standpunkte aus behandelt die Christologie G. Böhl in seiner Monographie: „Von der Incarnation des göttl. Wortes“ (1884). Hier wird die an Schleiermachers und Menkens Auffassung erinnernde Idee entwickelt, Christus sei in wirklich sündlichem Fleisch erschienen, nur daß er es stets durch den Geist überwunden habe.

Zur Orientirung dienen die Abhdl. von Lemme: Der Christus der theol. Linken und der Christus der Bibel (Luth. R. 3. 1896, Nr. 48 ff.); R. Lamm: Christi Person und Werk (mit Bezug auf die Theol. Ritschls 1896); Anhe: Die Religion Jesu Christi in den Formen der kirchl. Dogmatik entwickelt (1894). H. Scholz, Der gegenwärtige Stand der Forschung über den dogmat. Christus und den histor. Jesus (Theol. Rundschau 1899, V). Für die christologische Psychologie ist die Abh. von Hauffleiter: „Der Glaube Christi und der christl. Glaube“ (1891) beachtenswerth, obwohl er dem specifischen Unterschied zwischen dem im Leidenskampf bewährten Gottvertrauen Christi und dem aus der Buße geborenen Rechtfertigungsglauben der Christen nicht ausreichend Rechnung trägt (vgl. zu Röm. 1. 10 f.; 3. 22–26). — Auf die neuesten Art. von M. Röhler und Loofs („Christologie“ N. R. 3 A. Bd. IV) ist schon oben (S. 4) hingewiesen worden. S. a. in demselben Bande den Artikel über Communicatio idiomatum von Frank-Seeberg; und neuerdings die oben schon citirte Abhandlung in der Neuen kirchl. Zeitsch. (1900, XII und 1901, I) von E. Stendel: „Die Wahrheit von der Präexistenz Christi in ihrer Bedeutung für christliches

Glauben und Leben.“ Hier wird die Präexistenz bezeichnet als „die Grundlage, auf der die ganze biblische Lehre von der Person und dem Werke Christi steht“ (S. 917 ff.).

Von besonderem Interesse ist noch gegenwärtig die in den Jahrb. f. D. Th. sich findende Auseinandersetzung zwischen H. Schulz (Die Christol. Aufgabe der Gegenwart 1874 S. 1 ff.) und J. A. Dorner (Zur Christol. Frage 1874 S. 529; vgl. H. Schulz: Noch einmal die Christol. Frage ebendasselbst 1875 S. 207 ff.). — Etwas mystisch angehaucht ist Schöberleins Abh. in ders. Zeitsch. (1871): „Die Einheit (?) des Göttlichen und Menschlichen in Christo.“ Das Buch von Th. Jellinghaus (Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum, 1. Aufl. 1880; 4. Aufl. 1898) behandelt die christologische Frage vom Standpunkte der „heilistischen (!) Bewegung“ (f. w. u. § 54, c). — Gegen „Ab. Harnacks Wesen des Christenthums“ verweise ich noch auf die unter diesem Titel eben erschienene, christologisch tiefgreifende Schrift von Prof. W. Walther in Rostock.

Für die Einzelfragen („Stände“ Christi, übernatürliche Geburt, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt) f. die betr. Litt. w. u. § 36, c u. § 39, c. — Die Lehre vom Werke Christi, insbesondere die Versöhnungslehre (f. ad § 41, c) wurde Gegenstand einer ersten Fehde zwischen Philippi (in Rostock): „Dr. v. Hofmann und die luther. Versöhnungslehre“ (1856) und Hofmann in Erlangen: „Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren“ (1856–59). — Specieil die Heilsbedeutung des Todes Christi behandeln folgende Abhandlungen: Kreibitz, Die Versöhnungslehre auf Grund des christl. Bewußtseins 1878 (eingehend vertretet und beurtheilt von R. Graß: Zur Lehre von der Gottheit Christi 1900); Dahle: Der Versöhnungstod Christi (2 A. 1880); M. Röhler: Die Versöhnung durch Christum (1885); Gellin: Der Heilswert des Todes Christi (1889); Häring, Zur Versöhnungslehre (1893; vgl. die Abh. Stud. u. Krit. 1889, I); E. Rühl: Die Heilsbedeutung des Todes Christi (1893); Petersen: Ueber das Werk der Erlösung durch das Blut Christi (N. Jahrb. f. D. Th. 1894, II). — Besonders eingehend (in biblisch-theologischer Hinsicht) ist die Schrift von A. Seeberg: Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung (1895). Hier wird der Hauptnachdruck auf das Hohepriestertum Christi gelegt, während die Idee des stellvertretenden Sühnopfers zurücktritt (f. w. u. § 41, a). — Streng altdogmatisch (im Anschluß an Anselm) ist W. Kölling's Satisfactio vicaria (2 WB. 1897/99). Ebenso Genfischen: Der Heilswert des Todes Christi (Ev. R. 3. 1897, Nr. 14 ff.). S. a. Schäfer: Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung (nach Paulus) 1899.

Erstes Capitel.

Die Person des gottmenschlichen Heilsmittlers.

(Theanthropologie.)

§ 33. Der Gottmensch Jesus Christus als Glaubenspostulat.

1. Daß „Jesus“ der „Christus“, d. h. der von Gott verheißene und in der „Fülle der Zeit“ (§§ 30 f.) erschienene Messias sei, ist der real-geschichtliche Ausgangspunkt wie des urchristlichen Heilsglaubens, so aller kirchlichen Christologie. Nicht aus Postulaten der Vernunft (a priori) will die Idee und die Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Heilsmittlers zur Erlösung der Menschheit hergeleitet sein. Selbst wenn es gelänge, ihn so zu „construiren“ oder dem menschlichen Denken zugänglich zu machen, müßten wir aus principiellen und praktischen Gründen dagegen Einsprache erheben (s. o. S. 10 f.). Es wäre nicht der Christus, der die Welt überwunden und, für uns am Kreuze sterbend, sie aus den Angeln gehoben hat. Es wäre nicht der Jesus, der als Heiland und Helfer unsere harten Herzen überwand und in uns die beseligende Gewißheit wachrief, daß wir durch seine versöhnende Liebe aus Gnaden Kinder Gottes geworden sind. Mit anderen Worten: es wäre nicht der Jesus der urenangelischen Verkündigung, von dem erfahrungsmäßig — innerhalb der Gemeinde wie für den einzelnen gläubigen Christen — jene wunderbaren Wirkungen ausgingen und fort und fort ausgehen.

Die geschichtliche Persönlichkeit muß also von Anfang an dem entsprochen haben, was das Heilsbedürfniß forderte, und was zur thatsächlichen Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft innerhalb der sündigen, gottentfremdeten Welt nothwendig erschien.

Je ernster man es mit der Sünde nimmt, je tiefer sich der Nothschrei nach Versöhnung und Schuldentlastung aus unserem Innersten herausringt, desto mehr wird uns auch die ideal-reale Persönlichkeit des einigen Heilsmittlers liebenswerth und verständlich. In diesem Zusammenhange können wir den Gottmenschen selbst, sowie die an seine heilsmittlerische Person sich knüpfende

Lehrentwicklung, d. h. die dogmatische Theanthropologie als religiöses Glaubenspostulat bezeichnen. Auf Grund des Evangeliums und der Heilserfahrung wird uns „Jesus“ von Nazareth der einige Helfer und Heiland für das angefochtene Gewissen. Aus solch' innerlichem Erlebniß ringt sich der Glaube empor zu der felsenfesten Gewißheit, daß dieser Jesus „wahrhafter Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhafter Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, der mich verlorenen und verdamnten Menschen erlöst hat, erworben und gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels“.

Diese kindlich-schlichte, uralte Katechismusz Wahrheit enthält den Kern des Problems, an dem der denkende Dogmatiker sich zerarbeitet. Da wird er wohl sehr schmerzlich inne, wie unzulänglich solch gottseligem Geheimniß gegenüber alle menschliche Klugheit und Reflexion sich erweist. Er begiebt sich damit — wie das alte Sprichwort sagt — in jenen wunderbaren Strom, den das Lämmlein durchwaded, während der Elephant darin schwimmen muß und zu ertrinken droht! Ja, es gemahnt ihn an den tief-sinnigen Liebesvers:

Es ist ein wunderbares Ding:

Oft scheint es Kindern nur gering;

Und dann zerklaut sich dran der Mann,

Und stirbt fast, eh' er's glauben kann.

Vor der Gefahr des Scheiterns oder Versinkens bewahrt ihn hier nur jene von Luther befolgte und erprobte Methode der Untersuchung, die wir als die von unten aufsteigende (anabatistische) bezeichnen (s. o. S. 13 ff.). Bethlehems Stall muß auch der dogmatischen Christologie als Leitstern dienen. Es ist das zugleich jener Weg der „Theologie des Kreuzes“ — der einzig wahre und richtige, der uns von Golgatha zum Delberg, d. h. aus der schmerzlichen mitempfundenen „Gottverlassenheit“ des sterbenden Heilandes durch das siegreiche „Es ist vollbracht“ zur himmlischen Glorie des ewigen Gottessohnes hinaufführt. So wird und muß die anmaßende „Speculation“ sich wandeln in demuthsvolle „Intuition“ des für uns sich aufopfernden „Menschensohnes“, der sich in uns kraft seiner siegreichen Todesüberwindung und seines lebensvollen Geisteszeugnisses zum ewigen „Gottessohne“ verkärt. Auch hier reichen sich Real- und Idealprincip die Hand.

Der Ausgangspunkt unserer (theanthropologischen) Untersuchung muß also nicht der vorweltliche Gottessohn (oder der

Logos), sondern der wirkliche und wahrhaftige Menschensohn, der „Jesus“ des Evangeliums sein. Das ist uns heilsbedürftigen Menschenkindern nicht bloß das zunächst Liegende. Es ist das in der That auch der Kern- und Schwerpunkt des christologischen Problems. An die volle und wahre Menschheit dessen zu glauben, der als ein Wunder in dieser sublimarischen Welt erschien, ist keineswegs selbstverständlich. Stellt er sich doch dar als den einigen Helfer und Heiland für alle Mühseligen und Beladenen. Wie darf ein irdisch-beschränktes Wesen den Anspruch erheben, in einem schlechthin einzigartigen Verhältniß zum „Vater“ zu stehen? Wenn Jesus sich selbst als den schlechthin Sündlosen, ja als „das Licht der Welt“, als „das Leben und die Auferstehung“, als „den Weg und die Wahrheit“ bezeichnet und daher für sich dieselbe „Ehre“, d. h. anbetenden Glauben beansprucht, wie für den Vater (s. o. S. 17 ff.) — so ist eine solche Selbstverherrlichung dessen, der als „des Menschen Sohn“ mit unserem Fleisch und Blut bekleidet war, in gewissem Sinne schwerer zu verstehen, als wenn wir in ihm den von uns schlechthin unterschiedenen „eingeborenen Gottessohn“ erkennen und anerkennen sollen. Ja, es läge die Gefahr nahe, in ihm ein unheimliches Schein- oder Zwitterwesen, wenn nicht ein verhängnisvolles Exemplar jenes „Uebermenscenthums“ zu erblicken, das sich in eingebildeter Schwarmgeisteri über das Niveau des sündigen und sterblichen Geschlechts erhob. Dagegen bietet uns nur das Selbstzeugniß und die Selbstbewährung Jesu in Wort und That die Bürgschaft, daß Er als „wahrhaftiger Mensch“ mit uns und für uns den Leidensweg im Gehorsam gegen den Vater gegangen, daß er, als Kind geboren und an der Mutterbrust genährt, allmählich zunehmend an „Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen“ auch einen echt menschlichen Entwicklungsgang durchmachte (§ 36), daß ihm menschliches Person- und Naturleben (§ 16, 1) eignete, mit Hungern und Dürsten, Schlafen und Wachen, Ringen und Seufzen, Gebet und Arbeit. Kurz, geistig und physisch, religiös und sittlich muß er gewesen sein, „wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden“. Sonst hätte er nicht können mit der

Menschheit menschlich fühlen, ihrem Elend mitleidend begegnen, es theilnehmend tragen, verzagte Seelen trösten und Allen den Weg zur Gottesgemeinschaft bahnen. Sanftmüthig und demüthig trug er das Joch, unsere Schmerzen, ja unsere Sündenschuld mit empfindend. Als der Anfänger eines neuen Geschlechts, als zweiter Adam nahm er den Kampf mit Sünde, Tod und Teufel auf, um ihn siegreich durchzuführen, durchs Kreuz zur Krone, durch Tod zum Leben zu bringen.

Alles dies hängt mit der wahren und wirklichen Menschheit Jesu zusammen. Nur daß seine Menschenart, trotz aller Beschränkung und trotz aller Gemeinschaft mit unserem Sündenelend, doch frei sein mußte von persönlicher Sündenschuld und Sündenlust. Unsere Sündenlast hat er wohl empfunden und getragen. Die Fleischeschwachheit, ja die damit zusammenhängende Versuchlichkeit und sittliche Kampfsaufgabe (s. w. u. § 36) hat er gekannt und diese selbst erfolgreich gelöst. Aber ein wirklicher „Antagonismus“ zwischen Fleisch und Geist, wie er (s. o. §§ 21 f.) uns sündlich geborenen Adamskindern „von Natur“ eignet, hätte ihn unfähig gemacht, das verderbte Geschlecht aus der Sündennoth zu befreien und zur Gotteskinderschaft wiederzubringen. Die Sünde gehört ja nicht zum Wesen der Menschheit, wie sie Gott gewollt und geschaffen (§ 16). Vielmehr ist sie Ausartung (Unart) und zerrbildliche Entstellung (§§ 19 ff.), sich fort und fort bezeugend in der Degeneration des Geschlechts (§ 21). Der sündige Mensch ist der unwahre Mensch und trägt die Physiognomie der Lüge. Der wahre Menschensohn sollte aber das reine Gottesbild wiederherstellen auf Erden. Als Anfänger eines neuen, Gott wohlgefälligen Geschlechts, muß er also wunderbar ins Dasein gekommen sein, durch eine sonderliche (neuschöpferische) Gotteswirkung.

Ueber das Wie seiner Empfängniß und Geburt können wir vorläufig — selbst von unserem christocentrischen Real- und Idealprincip aus — nichts Bestimmtes sagen oder gar „postuliren“. Gott der Vater hätte ihn gewiß auch auf dem Wege „natürlicher“ Generation der erlösungsbedürftigen Menschheit zum Zweck ihrer Regeneration bestimmen und befähigen können, wie er ja auch andere „Helden“ in seiner Reichsgeschichte auf Erden beruft

und begeistert für ihre bahnbrechende Arbeit. Aber eine sündige Welt aus den Angeln heben, eine gottentfremdete Menschheit zur Gottesgemeinschaft führen, das durch die Sünde zerstörte Gottesbild wiederherstellen zur ursprünglichen Reinheit (§ 16, 3) konnte „des Menschen Sohn“ doch nur, wenn er als der „einzig geborene“ (*μονογενής*) Gottessohn, als der „heilige Gottes“ in diese Welt kam und so dem (generationalischen) Zusammenhange der adamitischen Sünde entnommen war. Daß solches durch die wunderbare Erzeugung und Geburt aus „der Jungfrau Maria“ geschehen, werden wir später — bei der Beleuchtung der einzelnen Stadien der „Lebensentwicklung Jesu“ (§ 36) — darzulegen haben. Hier führt uns die Frage nach der wahren Menschheit, zu der ja die Sündhaftigkeit nicht mit gehört, weiter zur Untersuchung über die wesentliche Gottessohnschaft oder ewige Gottheit des „Christus“.

2. An und für sich liegt in dem Glauben an den „Christus“ noch keineswegs die Gewißheit und Anerkennung seiner wesenhaften Gottheit. Denn jener alttestamentlich begründete Messias-Name (§ 28, a) weist zunächst nur hin auf seine einzigartige Stellung als Haupt des „Königreichs“ Gottes (f. w. u. § 42, a). In vorbildlichem Sinne kam der Name des „Gesalbten“ jedem alttestamentlichen Träger des theokratischen Königthums zu. Auch all jene Wunderwirkungen, die Jesu zugeschrieben werden, können als solche noch nicht den Glauben an seine Gottheit begründen. Denn Wunder thaten die Propheten vor ihm und die Apostel nach ihm auch. Und daß er sein „Werk“ als „Gottes Werk“ und sein „Wort“ als „Gottes Wort“ hinstellt und in diesem Zusammenhange Glauben an seine Person und Mission fordert, entscheidet auch noch nicht. Denn das durften auch die wahren, vor ihm auf tretenden gottgesandten (prophetischen) Träger der Heils offenbarung für sich beanspruchen. Selbst in der Bezeichnung Christi als des „Gottessohnes“ liegt keineswegs schon der deutliche Hinweis auf ein übergeschöpfliches und überzeitliches (metaphysisches und meta-historisches) Verhältniß zum Vater (f. o. § 7, 1).

Auch die Engel werden als geschaffene Geistwesen „Söhne Gottes“ genannt (§ 17, a); und Adam war „Gottes“ (Lut. 3, 38), weil er nach Gottes Bilde geschaffen wurde (§ 16, 1). Israel wird — in theokratischem Sinne — geradezu als der „erstgeborene Sohn Gottes“ bezeichnet (§ 28, a). Und wir Alle sind als Christen „Gottes Söhne durch den Glauben in Christo Jesu“

(Gal. 3, 26 vgl. Joh. 1, 12). Aber freilich — und da tritt der spezifische Unterschied zu Tage — wir sind es „aus Gnaden“ (*κατὰ χάριν*) geworden durch ihn. Und Israel war es durch göttliche Verheißung und Adoption, um das Heil für die ganze Menschheit als das Volk heilsgeschichtlichen Berufs anzubahnen (§ 28, 1). Nur von dem Christus, dem „Gesalbten“ *χριστός*, dem „Gott mit uns“ (Immanuel), dem „Gott, der unsere Gerechtigkeit“ ist (Jahwe Zidkenu) heißt es, daß er als der „Eingeborene“ (*μονογενής*) auch ein einzigartiges und vorweltliches Verhältniß zum Vater hatte. Und zwar nicht bloß als „Offenbarer Gottes“ — das waren die Propheten sammt und sonders auch — sondern als der gottgesandte Erlöser, Verfühner und Heilsmittler (f. § 37, 3).

Es erscheint uns wie eine unklare und zweideutige, also dem urchristlichen Heilsglauben nicht voll entsprechende Redeweise, wenn man sagt: „in Christo haben wir Gott als unseren Vater“. Denn Christus habe uns die Gewißheit gebracht, daß Gott ein Gott der Liebe sei, der Sünden verzeiht und dem bußfertigen Sünder nicht zürnt (so A. Ritschl nach Vorgang der Socinianer f. w. u. § 35 sub c). Das ist allerdings die tröstliche Folge seines Erlösungs- und Veröhnungswerkes für uns und in uns. Trüge die Sünde lediglich den Charakter einer moralischen Verirrung, einer persönlichen Entfremdung des Menschen von Gott, so daß ihm nur die Zurechtweisung und Freude fehlte, mit der Bitte um „Verzeihung“ vor den allzeit „liebenden Vater“ zu treten, dann reichte dazu ein großer Prophet, eine gewaltige Persönlichkeit, ein religiöser Idealmensch hin. Durch sein tatsächliches „Beispiel“ und seine persönliche Zusage könnte er uns davon überzeugen, daß Gott „keiner Sühne bedarf“ (Ritschl); daß er vielmehr die „vergebende Liebe“ sei; daß er jeden „verlorenen Sohn“ an sein Vaterherz nimmt. Das „Sein Gottes in Christo“, d. h. Jesu „schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein“ (Schleiermacher) müßte uns dann sozusagen (prototypisch) die Bürgschaft geben, daß wir Alle „Menschen Gottes“ oder „Gottes Söhne“ zu werden berufen und in seiner Nachfolge durch seinen „Geist“ auch dazu befähigt sind (Hegel, Biedermann, Kreyenbühl, Hartmann u. a.).

Aber so steht die Sache eben keineswegs — wie wir das schon in der Lehre von dem dreieinigen Heilsgott (§ 7, 1) und von der Menschheits-sünde (§§ 19 f.) gesehen und bewiesen haben. Gott ist nicht bloß der liebende, sondern auch der heilig zürnende (§ 6, 1), der die Sühne fordert und die Sünde verdammt (§ 26). Und die Sünde selbst trat uns nicht bloß als ein Zeugniß unserer (subjektiven) Gottesferne und Gottesfurcht entgegen, sondern als verhängnißvolle Störung unserer Gottesgemeinschaft, als eine solche Trennung von Gott, die uns der Gewalt Satans (§ 20) und den Todesmächten (§§ 23 f.) unterstellt. Aus der Sündeneigenschaft (§§ 21 f.) kann uns nur ein solcher Heiland befreien, der selbst nicht bloß als Mensch frei von der Sünden-

Gleiches Lust war (s. o. sub 1), sondern der mit der Ueberwindung der „Welt“ und des „Todes“, auch Satans Reich zerstören, Gottes Reich auf Erden wiederherstellen, Gottes Zorn tragen und eine vollgültige Sühne beschaffen konnte (s. w. u. § 41). Darin liegt also auch die Antwort auf jene praktisch so hochwichtige Kernfrage enthalten, die wir oben (S. 19) berührten: *Cur homo Deus?* d. h. warum mußte dieser Mensch, sollte er anders der Heiland der Welt werden, wahrhaftiger Gott sein?

Um die heilsmittlerische Aufgabe der Versöhnung nach Gottes ewigem Liebesrathschluß (§§ 26 f.) vollführen zu können, dazu mußte Christus nicht bloß Menschensohn, sondern im spezifischen, einzigartigen Sinne Gottes Sohn sein, d. h. von Gott ausgegangen oder — wie es im nicänischen Glaubensbekenntniß heißt — „Gott von Gott, Licht von Licht, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit gezeugt, geboren, nicht geschaffen“, keine bloße „Creatur“, wie wir Alle, sondern Träger und Mitinhaber übernatürlichen, weil schöpferischen und neuschöpferischen Lebens. Das ist ein durchaus praktisches Glaubenspostulat und nicht — metaphysische Speculation. Der Heilsglaube, d. h. das unbedingte Herzensvertrauen, mit dem wir den Herrn unseren Erlöser und Versöhner erfassen (s. o. S. 16), sagt es uns und fordert es, daß wir dem Schöpfer unseres neuen Lebens auch anbetende Liebe und Verehrung entgegenbringen (s. o. S. 8). Eine solche dürfen und sollen wir nie und nimmer einem „creatürlichen“ Wesen zollen. Ferner: das reale Unheil kann auch nur durch solch' einen Heiland überwunden, die wirkliche Kluft zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Welt nur durch solch' einen Mittler überbrückt werden, der in sich selbst spezifisch göttliches Leben trug, und zwar nicht bloß im moralischen Sinne (*κατὰ χάριν*), sondern in wesenhafter (ontologischer) Eigenart (*κατὰ φύσιν* oder *κατ' οὐσίαν*). Trägt doch die von ihm zu leistende Ueberwindung von Sünde, Tod und Teufel — positiv ausgedrückt — den Charakter der schöpferischen Lebenserneuerung an sich. Neuschöpferisch vermag aber nur Gott selbst zu wirken. Und doch kann es nicht Gott der Vater, der Urquell alles schöpferischen Lebens (§§ 7, 3; 12, 1) selber sein, der die heilsmittlerische Erlösungsthat vollzieht. Denn gerade im Ge-

horsam gegen den Willen des Vaters soll sie sich durch den Gottes- und Menschensohn verwirklichen. Wie bereits der schöpferische Liebeswille sich mittlerisch durch das ewige Wort (durch den Logos, der im Sohne Fleisch ward) vollzog (§§ 7, 2; 12, 3), so soll auch durch ihn der neuschöpferische Heilsrathschluß (§§ 26 f.) zur Erfüllung gebracht werden. Und wie Gott als der hl. Geist, d. h. als das Lebensprincip alle Keimsetzung, allen Werdegang und alle Vollendung innerhalb der Creatur zu gottgewolltem Vollzuge bringt (§§ 5 u. 30 f.), so wird auch die Neugeburt der Menschheit durch den erschienenen Christus in der Kraft dieses selben Geistes sich vollziehen müssen. Darin wurzelt für unseren Glauben das gottselige Geheimniß der übernatürlichen Geburt des Gottessohnes (Luk. 1, 35 s. w. u. § 36, 1). Seine ewige, ihn zu wesenhaft göttlicher Würde erhebende Gottessohnschaft und seine zeitliche, ihn uns wesentlich gleichmachende Menschensohnschaft in ihrer innigen Verbindung zu Einer gottmenschlichen Person (vgl. § 35) ist der Ideal- und Realgrund für die selige Gewißheit unserer wiedergewonnenen Gotteskindschaft und Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft.

3. Auch im Hinblick auf die oben berührte Frage nach der Einheit der heilsmittlerischen Person Jesu Christi erscheint das theanthropologische Problem durchaus als praktisches Glaubenspostulat. Denn wir wissen nichts von zwei „Herren“ oder zwei Heilanden, einem himmlischen und einem irdischen, einem vorzeitlich-ewigen (präexistenten) und einem zeitgeschichtlich gewordenen (einem *ἄνω Χριστός* und *κάτω Χριστός*). Vielmehr getrösten wir uns des Glaubens, daß dieser wahrhaftige Gottes- und Menschensohn sei unser Herr, d. h. der einige Heiland und Mittler. Sonst könnte weder das Versöhnungsbewußtsein der christlichen Gemeinde ein stetiges und festverbürgtes sein, noch auch der persönliche Glaube sich zuversichtlich seiner als des für mich gestorbenen und in mir lebenden Christus getrösten. Gottheit und Menschheit, wie sie durch die Sünde wirklich von einander geschieden sind, müssen in ihm auch zu wahrhaft realer, d. h. nicht bloß moralischer,

sondern personaler Einigung gelangt sein. Darin wurzelt oder gipfelt vielmehr das gnadenreiche Mysterium seiner heilsmittlerischen Person.

Hier stellt sich nun für unser Denken und Begreifen jene Cardinalfrage des praktischen Christenthums als ein schier unfassbares Räthsel, ja als ein scheinbar unlöslicher Widerspruch vor die grübelnde oder zweifelnde Seele: wie kann sich das Unendliche mit dem Endlichen, das Ewige mit dem Zeitlichen, das Allgegenwärtige und Allmächtige mit dem räumlich Beschränkten, das Himmlische mit dem Irdischen, das schlechthin Geistige mit dem greifbar Leiblichen, oder sagen wir direct: das göttlich Ideale mit dem menschlich Realen so verbinden, daß beide zu wahrer (concreter) Einheit persönlichen Lebens verschmelzen?

Wir reden hier noch nicht von der vielumstrittenen Frage: ob und wie „zwei Naturen“, die göttliche und die menschliche in der Einzigartigkeit der Person Jesu Christi verbunden gedacht werden können (s. § 35). Denn da kommt bereits ein neues schwieriges Problem hinzu: ob nämlich überhaupt von einer „göttlichen Natur“ die Rede sein darf und ob bei ihrer vorausgesetzten Verschmelzung mit der „menschlichen“ nicht eine (doketische oder monophysitische) Verflüchtigung der letzteren oder aber ein unfassbares „Zwitterwesen“ die notwendige Folge wäre. Hier handelt es sich zunächst nur um die für unsere Christologie (näher Theanthropologie) entscheidende und principiell wichtige Vorfrage, ob in der Person Jesu Christi, wie sie unserem gemeinsamen Heilsglauben noch gegenwärtig (im Ausblick zum erhöhten Herrn) zu Grunde liegt, wirklich und wesentlich Gottheit und Menschheit vereinigt sind und aufs Innigste verbunden sein konnten, ohne einander aufzuheben oder die Einheit seines Personlebens (Selbstbewußtseins) zu sprengen. Liegt hier — nicht etwa bloß für das logische Grübeln, sondern auch für den stärksten kindlichen Glauben — ein „Widerspruch in sich selbst“ (contradictio in adjecto) vor? Denn: Gott sollen wir anbeten als den über Zeit und Raum erhabenen „selbstherrlichen Geist“ (§ 5) und „allmächtigen Schöpfer des Alls“ (§§ 8, 12); vor dem „Geschöpf“ aber sollen und dürfen wir nicht unser Knie beugen. Das wäre heidnische Creaturvergötterung (s. v. S. 20 f.)! In der „Gottheit“ ahnen und verehren wir die „allmächtige Liebe“, das unendliche Erbarmen, und umfassen in ihr ahnungs- und vertrauensvoll den dreieinigen Gott des Heils (§ 7). In der „Menschheit“ erkannten wir zwar das Gottesbildliche (§ 16, 3), aber doch in endlichen

Schranken der Heilsfähigkeit (Abschn. I) und Heilsbedürftigkeit (Abschn. II). Beides scheint sich schlechterdings auszuschließen.

Allein schon in der „Heilsbestimmung“ der Menschheit (Abschn. III) und in der „Heilsanbahnung“ von Seiten Gottes (§§ 27 f.) traten uns die vorbereitenden Elemente für die Verwirklichung der Gottmenschheits-Idee (Incarnation § 28, 2) durch den verheißenen und erwarteten „Messias“ entgegen, dem schon im N. T. göttliche Namen beigelegt werden (Vd. II, 1, S. 210 ff.). Freilich, wenn Gott das rein überweltliche (transcendent-jenseitige) Wesen wäre, wie es sich der Deismus exträumt (vgl. Vd. II, 1 S. 127 f.), dann erschiene die Incarnation geradezu als Herabwürdigung Gottes. Dann bliebe aber auch die Welt als solche in ihrer „Nichtigkeit“ gleichsam gottlos und Gott in seiner „Erhabenheit“ weltlos — eine Abstraction, die wir bereits in unserer dogmatischen „Theologie“ (Abschn. I, 1) als durchaus falsch und oberflächlich erkannt und erwiesen haben. Und wäre der pantheistische Naturalismus mit seiner rein innerweltlichen (immanent-diesseitigen) Gottesidee berechtigt, wäre Gott die „absolute Substanz“ (§ 5, c) oder — wie Luther spottete und Spinoza mit seiner res extensa fabelte — ein „lang, breit, ausgereckt Wesen“, so könnte dieses grenzenlose All-Eine sich nie und nimmermehr in Einer Persönlichkeit verkörpern, sondern höchstens in der „Totalität der Gattung zum Selbstbewußtsein kommen“ — wie der speculirende Pantheismus meint. In beiden Fällen könnte von einer Selbstbeschränkung oder sagen wir lieber Selbsthingabe (Selbstconcentration) Gottes zu persönlicher Vereinigung mit menschlicher Eigenart nicht die Rede sein.

Durch unsere ganze (ontologische) Theo- und Anthropologie (Abschn. I, Cap. 1—3) ist bereits das Verständniß für dieses centrale Mysterium der Theanthropologie angebahnt. Aber erst in der überwältigenden Person Christi, des Heilsmittlers, tritt uns dies Problem nicht bloß in seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit, sondern als religiöses Postulat und beseligende Wirklichkeit entgegen, durch Wort und That verbürgt und besiegelt. Der „selbstherrliche Geist“ (§ 5), der „die heilige Liebe“ ist (§ 6), erwies sich uns auf Grund der Glaubenserfahrung als der lebendige (dreieinige) „Heilsgott“ (§ 7), der kraft seiner freien Herablassung und Selbstbeschränkung uns Menschen auch menschlich zu nahen im Stande ist. Ist doch im letzten Grunde das unser Herz Bewegende und Ueberwältigende eben jene „Allmacht der Liebe“, die nicht bloß „Alles schafft und Alles trägt“, sondern dem Geschaffenen persönlich nahe ist, um es zu sich zu ziehen und

seinem Verkündigungsziel (§§ 30 f.) entgegenzuführen. Das lehrte uns schon jene wahrhaft göttliche, aber stets menschlich vermittelte Zielstrebigkeit seiner Offenbarungswege, wie sie als geschichtliche sich uns kundgaben (§§ 25 f.) und heilsökonomisch in Israel angebahnt erschienen (§§ 27 f.). Ist doch der erbarmende Gott der Liebe nicht zu vornehm, Zeiträumliches zu schaffen (§ 12) und die von ihm erhaltene (§ 13) und geleitete (§ 14) Gotteswelt durch das ihr innewohnende Gottesbild des Menschenthums zu verherrlichen (§§ 16 f.). Und hat er sich doch der gefallenen Menschheit (§§ 19 ff.) schon vor der Erscheinung Christi als den „Vater“ Israels und aller Menschengeschlechter kundthun wollen durch seinen Geist im Wort (Inspiration § 28, 3) und durch persönliche Selbstdarstellung mit der That (Theophanien § 28, 2). So sind denn schon im alten Bunde die Träger der Heilsgeschichte Offenbarer und Vermittler seiner Erlöserliebe! Wie sollte es seinem Wesen widersprechen, nunmehr in dem eingeborenen Sohn zum Zweck der vollen Heilsgewissung für die sündige Menschheit sich durch persönliche Selbstconcentration auch persönlich und heilskräftig zu offenbaren?

Dazu kommt, daß es ja nicht die unpersönliche Naturwelt oder die „todte Materie“ ist, in der Gottes Wesen zu vergeistigter Selbstbezeugung gelangt, sondern die zu ihm geschaffene Menschenart, die in ihrem Person- und Naturleben uns bereits bei der Schöpfungslehre (§ 16, 1) als eine geheimnißvolle copula von Gott und Welt erschien. Finden wir doch schon in all der Naturherrlichkeit, in den Farben des Lichtes, wie in der Pracht des Himmels, ja in jedem Krystall und in jedem Blümlein die „Allschönheit“ Gottes bezeugt, so daß wir sie staunend und ehrfurchtsvoll bewundern (s. o. § 8, S. 359 ff., § 12, S. 306 ff.). Ueberall folgen wir seinen Spuren und ahnen etwas von dem „Gott geoffenbart im Fleisch“. Aber freilich erst in dem gottesbildlich geschaffenen Menschen trat uns das persönlich-intime Moment göttlicher Selbstkundgebung entgegen. Der Gottesmensch — als der erste, durch den Hauch des Herrn ins Leben gerufene

Adam (Lut. 3, 38; 1 Mos. 2, 7) — ist die Voraussetzung für die Möglichkeit und Wirklichkeit jenes „letzten Adam“ mit dem lebendig-machenden Geist (1 Kor. 15, 45). Und jene geheimnißvolle Durchdringung von Geist und Körper, Seele und Leib im gottgeschaffenen Menschen (§ 16, 1) galt uns bereits als eine Art weissagender Prognose für die Möglichkeit und schließliche Wirklichkeit der gottmenschlichen Person des Heilsmittlers. Daher die alte Formel: *natura humana capax infiniti*; nur daß wir sie ergänzen müssen durch den Satz: *natura divina capax finiti*. Dabei darf — wie wir w. u. § 35 sehen werden — der Ausdruck „Natur“ nicht gepreßt werden. Es ist damit nicht „nothwendig der Begriff des Werdens“ gesetzt (Nitsch). Vielmehr soll er nur jene göttliche „Eigenart“ bezeichnen, die sich uns am tiefsten und wahrsten dort und dann kund giebt, wo sie sich persönlich und personbildend, vergeistigend und verklärend, erlösend und befreiend wirksam erweist (§ 5). So keimt in der Offenbarungsidee bereits die Gottmenschheitsidee, in der schöpferischen Manifestation (§ 12) die neuschöpferische Revelation. Aber erst durch den Act der Menschwerdung Gottes in Christo — wie wir ihn im nächsten Paragraphen zu beleuchten haben — gewinnt jene Idee für uns Fleisch und Blut, d. h. volle heilsgeschichtliche und tröstliche Wirklichkeit.

§ 33. Zusammenfassung.

1. In dem Glauben an „Jesus“ als den in der Fülle der Zeit (§ 30) erschienenen „Retter“ und „Heiland“ der Welt liegt die Gewißheit enthalten, daß ihm wirkliche und volle Menschenart eignete. Als Anfänger eines neuen, Gott wohlgefälligen Geschlechts (zweiter Adam § 32) sollte der „Menschensohn“ die Sünde überwinden und das Gottesbild in uns wiederherstellen, mußte also selbst ohne Sünde, d. h. als der wunderbar ins Dasein gerufene Heilige Gottes in der Welt erschienen sein (vgl. § 36, 3).

2. Mit dem Glauben an den „Christus“ als den „Gesalbten“ Gottes (Messias) ist jene unbedingte Herzenshingabe

(§ 52, 2) notwendig verknüpft, die in der Anbetung des eingeborenen Gottessohnes, als unseres „Herrn“ und „Erlösers“, zu Tage tritt. Nur seine göttliche Wesensart (§ 7, 2) war im Stande, wie als das „Wort“ (Logos) schöpferisch (§ 12, 2), so als der im Fleisch erschienene Gottessohn neuschöpferisch zu wirken, d. h. Sünde, Tod und Teufel (§§ 19 ff.) zu überwinden und uns, gemäß göttlichem Heilsrathschluß (§§ 26 f.), mit der Schuldentlastung die beseligende Gotteskindschaft und das ewige Leben zu verbürgen (§§ 39 ff.).

5. Die Möglichkeit und Wirklichkeit einer lebensvollen Vereinigung der Menschheit und der Gottheit in der Person Jesu Christi (§§ 34 f.) ergibt sich einerseits aus dem Wesen der herablassenden, erbarmenden Liebe Gottes (§§ 6 f.), wie andererseits aus der Eigenart der zur Gottesgemeinschaft geschaffenen (§ 16) und zum Heil bestimmten (§§ 25 f.) Creatur (§ 12, 3).

Schriftbeweis, Kirchenlehre u. f. ad § 35.

§ 34. Das Problem der Menschwerdung.

1. Das Problem der Menschwerdung Gottes in Christo ist und bleibt uns in seinem tiefsten und letzten Grunde ein Geheimniß, an das wir mit unserem Denken und Grübeln nie und nimmer mehr heranreichen. War uns doch schon die Schöpfung des gottes- und weltbildlichen Menschen ein verschleiertes Wunder göttlich herablassender Liebe (§§ 12 u. 16). So ist uns noch fort und fort — obwohl es sich in tausendfacher Wiederholung handgreiflich vor unseren Augen vollzieht — das Entstehen und Vergehen, das Werden und Wachsen, Generation und Regeneration eines jeden Menschenkindest (§§ 19 f.) ein undurchdringliches Mysterium! Wie viel mehr die einzigartige Entstehung des Gottmenschen, der Act der Fleischwerdung des Wortes Gottes! Und doch können und sollen auch wir etwas erfahren und erleben von der „Herrlichkeit des eingeborenen Gottessohnes, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1 ff.) und von jenem „anerkannt großen Geheimniß der Gottseligkeit“ (1 Tim. 3, 16),

wie es uns in dem weihnächtlichen Wunder der Geburt des Gottessohnes in so schlicht kindlicher und doch unergründlich tiefer Wahrheit und Wirklichkeit entgegentritt (Luk. 2, 10; Röm. 1, 3 ff.; Tit. 2, 11; 3, 4; Ebr. 2, 14 ff.; Phil. 2, 7).

Die alten und neueren Vertreter des sogen. „Agnosticismus“ — insonderheit auch die Anhänger der Ritschl'schen Schule — möchten dieses Centraldogma in scheinbar demuthvoller Verzichtleistung auf seine Erfassbarkeit als „metaphysische Grübeleien und Speculation“ einfach bei Seite schieben. So auch neuerdings Ab. Harnack, wenn er (Wesen des Christenthums S. 79 ff.) sagt: „was in dem Selbstzeugniß Jesu dem Verstande dunkel und geheimnißvoll bleibt, das sollte im Sinne Jesu und nach der Natur des Problems so bleiben“, da es doch nur „in Bildern zur Aussage gebracht werden“ könne. Aber demgemäß müßten wir von vorn herein alles dogmatische Denken und Reden über Gott und Welt, Geist und Natur, Gottes- und Menschengestalt, Sünde und Gnade, Tod und Leben aufgeben. Schon in der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes zeigte es sich uns (§ 3), daß mit der Ignorierung seines in Christo offenbar gewordenen Namens auch die wahre Gottesgemeinschaft und Gottesanbetung gefährdet erschien. Hier — auf dem specifisch christologischen Gebiete — wäre das angebliche Nichterkennen können eins mit der Umgehung jener Frage, die Christus an seine Jünger (Matth. 16, 15 ff.) an seine Gegner (Matth. 22, 11 ff.) richtete. Ja, es wäre — im directen Gegensatz zu Matth. 11, 25 ff., wonach Christus jenes Geheimniß der Gottesoffenbarung, das den „Klugen und Weisen verborgen“ bleibt, aber den kindlichen Seelen (*vñvιοις*) kund werden soll — ein asyllum ignorantiae für Alle, die der Entscheidung aus dem Wege gehen möchten. Wo es sich aber darum handelt, ob und wie wir sündige Menschen Gottes Kinder werden können, da muß als Vorfrage jenes Problem sich aufdrängen, ob und wie der heilige Gottessohn hat Mensch werden können? Wer den brennenden Heißbucht empfunden hat und ihn in Christo gestillt weiß, dem ist nicht bloß die weihnächtliche Thatsache zu innerlicher Gewißheit geworden; der singt nicht bloß mit der christlichen Gemeinde das „Gelobet seist du, Jesu Christ, daß du Mensch geboren bist“; sondern es regt sich in ihm auch das innerste Bedürfniß, an der Krippe jene Himmelsleiter anzusehen, die ihn hinaufsteigen und hineinschauen läßt in das Herz des barmherzigen Gottes, der sich uns Menschen so menschlich hat nahen wollen. Ja, gerade dort, wo sich im Gefühl der eigenen Blindheit jener schmerzliche Klageruf aus der Tiefe der Seele herausringt: „die Nacht scheint tiefer tief hineinzudringen“ — da erlebt und erfährt man etwas von der „geweihten Nacht“, d. h. von der trostreichen Wahrheit des Wortes: „Allein im Innern leuchtet helles Licht“. Nicht ein faustisches Blend- oder Irlicht; sondern ein Licht, von

Gott gesandt, wie jener Stern über Bethlehem. Trotz unserem bloß spiegelartigen Erkennen „in dunklem Wort“ (1 Kor. 13, 12) „an dunklem Ort“ (2 Petr. 1, 19) strahlt uns das „Licht“ von dem Angesichte des Menschensohnes entgegen, in welchen sich die „Klarheit“ und „Herrlichkeit“ Gottes abspiegelt (2 Kor. 4, 4 f.), und der sich selbst als das „Licht der Welt“ bezeichnet (Joh. 8, 12; 12, 35). Weil in ihm das „Wort Fleisch ward“ (Joh. 1, 14) und Er Allen, die an seinen Namen glauben, Macht giebt, Gottes Kinder zu werden (Joh. 1, 12 vgl. 1 Joh. 3, 1 mit 1 Joh. 1, 1 ff.), so sollen wir durch seinen Geist auch in den Stand gesetzt sein, zu „erfassen“ (*καταλαβέσθαι*) mit allen „Heiligen“, welches da sei die Breite und die Länge, die Tiefe und die Höhe jenes gottseligen Geheimnisses. Auch hier — bei der Erforschung des Mysteriums der Menschwerdung — lernen wir es „begreifen“, daß „die Liebe Christi alle Erkenntniß übertrifft“ (Eph. 3, 18 ff.).

Wie praktisch bedeutsam und sachlich nothwendig für den Heilsglauben dieses Problem ist, ergibt sich unter Anderem aus den verhängnißvollen Irrwegen, die sich bei Umgehung oder Umdeutung dieser christlichen Centrallehre ergeben haben und noch fort und fort ergeben. Ich meine hier nicht sowohl die Verflüchtigung jenes Begriffs der „Menschwerdung“, wie die moderne Geschichts- und Naturforschung sie zu Tage treten läßt (s. w. u. § 35, c). Da redet man im humanitären Sinne z. B. von einer „Menschwerdung“ der Griechen durch „homerische Dichtung und altclassische Kultur“. So H. St. Chamberlain in seiner geistvoll verschwommenen Weise! Oder man phantastirt — trotz Goethe's Warnung vor dem Menschwerdenwollen des Homunculus — von einer aufsteigenden „Entwicklung“ aus dem unbewußten „Protoplasma“ bis zum höchsten „Menschheitsbewußtsein“ (Strauß: Darwin-Häkel) und verherrlicht schließlich das „Uebermenschentum“ als den „Höhepunkt“ dieser geheimnißvollen Anthropogenese! Hier tritt das specifisch christliche, mit der Heilsfrage zusammenhängende Problem gänzlich zurück. — In der urchristlichen Bekenntnißbildung und dogmengeschichtlichen Entwicklung der Kirchenlehre (s. w. u. § 35, h) bildet aber gerade die Auffassung der Menschwerdung des Gottessohnes das entscheidende Kriterium für die Glaubensstellung und Glaubensrichtung. Wo man bloß vom geschichtlichen Menschen Jesus seinen Ausgangspunkt nahm, hingegen die Präexistenz und personbildende Macht des göttlichen Wortes (Logos) bestritt, da begnügte man sich mit der behaupteten Aufnahme jenes „Menschensohnes“ in die Gotteskindschaft (Adoption) durch göttliche Gnade (*κατὰ χάριν*) oder Geistesmittheilung (bei der Geburt und Taufe). Ja, man verknüpfte damit wohl auch die Idee einer allmählichen „Vergöttlichung“ (Apotheose) des Menschen Jesus. Das ist der ebjonitisch-nestorianische Irrthum, wie er bei den Socinianern zu voller Blüthe gelangt und in der Ritschl'schen Theologie (die von einer „Menschwerdung Gottes in Christo“ gar nicht reden

dürfte) mit Schleiermacher'schen Elementen sich verquickt. Die gottmenschliche Erlösung und Versöhnung (s. w. u. § 41, c) wird dadurch in Frage gestellt. — Von der andern Seite aber schleicht sich in mystischer Tendenz eine andere Gefahr ein. Man betrachtet die Menschwerdung als einen Act der Umwandlung der göttlichen in die menschliche Erscheinungsform (Theomorphose), um daraus die Möglichkeit einer Vergottung des Menschlichen (*θεοποίησις*) herzuleiten. Der Menschensohn aber wird so zu einem auf dieser sublimarischen Welt zeitweilig wandelnden „Gott“ (Theophanie). Dies ist jener doketisch-monophysitische Irrthum, der die volle Wirklichkeit wie der Person, so des Erlösenden und Versöhnenden Thuns und Leidens Christi in Frage stellt. — Hier wie dort droht aus der Person des Heilmittlers eine Art mythologischer Gestalt — ein Zwitterwesen nach Art der heidnischen Halbmenschen oder Halbgötter — zu werden, dort durch (religiös-ethische) Apotheose eines bloßen Menschen (*ψιλὸς ἀνθρώπος*), hier durch (metaphysische) Theomorphose eines durch die „Gottesgebärerin“ (*θεοτόκος*) zur Welt gebrachten Scheinmenschen. Dort waltet der rationalistisch-deistische Gesichtspunkt vor; hier die mystisch-pantheistische Weltansicht (s. o. S. 15 f.). Beide Gefahren im Auge behaltend, wollen wir es versuchen, auf Grund der göttlich-personbildenden Geistesmacht das Problem der Menschwerdung zu verstehen (sub 1), um sie dann einerseits (sub 2) als Annahme (assumptio) der Menschheit von Seiten des ewigen (präexistenten) Gottessohnes (Logos), andererseits (sub 3) als Verfertigung und Herablassung (incarnatio) des göttlichen Wortes in die menschliche Daseinsform des Fleisches zu erfassen.

Wie alle Schöpfung (§§ 12 u. 16), so hat auch die auf Erlösung der Menschheit abzielende Neuschöpfung (s. o. S. 32) ihren alleinigen Grund in der göttlichen Initiative, d. h. in der Selbstbethätigung und Selbstbezeugung des lebendigen persönlichen Gottes. Eintritt des Ewigen in das Zeitliche, Wirkung des Unendlichen in der Form des Endlichen, des Geistigen in der Gestalt des Natürlichen (§ 5, 3) ist das Geheimniß wie alles Lebens, so alles Werdens, wie der Geburt (Genesis § 11), so der Entwicklung (§ 13). Da nun der Gottmensch (§ 33) als solcher, d. h. als geschichtliche, heilsmittlerische Persönlichkeit erst von einem bestimmten Zeitpunkt ab (§§ 30 f.) wirklich da ist und erscheint, so muß der Act, durch den er ins geschichtliche Dasein trat, in Gott bereits seinen vorzeitlichen Ausgangspunkt haben. In diesem Sinne konnten und mußten wir sagen: der Gottmensch und demgemäß auch die That-

sache der Menschwerdung ruht ewig in Gottes Heilsrathschluß (§§ 26 f.). Aber es handelt sich hier nicht bloß um eine ideale Präexistenz des gottmenschlichen Heilmittlers in der erlösenden Gottesliebe, sozusagen im Herzen des Heilsgottes, der den Menschen, sie zu erlösen, menschlich nahen will (W. Beyschlag, D. Pfeleiderer, M. Rothe, M. Schweizer, Lipsius u. A.). Vielmehr trat es uns schon bei der Entwicklung der Dreieinigkeitslehre (§ 7, 1) entgegen, daß wir den Heilsgott als den Gott der Gnade und Versöhnung gar nicht im Glauben zu erfassen und kindlich anzubeten im Stande sind, ohne ihn uns als den Vater durch den ewigen, ihm wesensgleichen Sohn kraft des Zeugnisses des heil. Geistes innerlich anzueignen. Dieser Heilsglaube stützt sich auf das Selbstzeugniß des menschgewordenen Gottessohnes. Wie der Heilsrathschluß ewig in Gott feststand, so beruht auch der Act der Menschwerdung des Gottessohnes in der „Fülle der Zeit“ auf einer wunderbaren Heilstat des Gottes, der als der Vater seinen eingeborenen Sohn in Kraft des heil. Geistes unserer adamitischen Natur hat einsenken wollen. Das ewige Wort, das uns als Schöpfungsmittler bereits entgegentrat (§ 12, 3), soll in menschlicher Daseinsweise zum Heilmittler werden. Also wird auch hier das Göttliche — mögen wir es nun als Gottes heiligen Geist oder als das alle Menschen erleuchtende Gotteswort (Logos) bezeichnen — die eigentliche personbildende Macht in der Entstehung und Entwicklung des Gottmenschen Jesus gewesen sein. Damit entnehmen wir ihn durchaus nicht der menschlichen Eigenart; denn auch in uns allen, vollends in jedem wahren Gotteskinde ist das Göttliche (der Geist) das lebenbedingende und personbildende Element (§ 16, 1). Nur daß in Christo durch den Act der Menschwerdung der ewige Gottessohn (Logos) selbst zum Wesens- und Entwicklungsgrunde des zeitlich erscheinenden Menschensohnes wurde. Dadurch ist nicht etwa seine Menschheit als eine „unpersönliche“ (*ἀνυπόστατος*) verkürzt; denn sie hat ihren geistigen Lebensgrund und Entwicklungsheerd (wie bei allen wahren Gotteskindern) an dem göttlich wirksamen Personleben (sie ist in diesem Sinne *ἐνυπόστατος*). Andererseits

erscheint die Gottheit Christi durch solch einen Act der Herablassung (Descendenz) des Gottessohnes in die armselige Menschengestalt (s. w. u. § 36) keineswegs gefährdet oder aufgehoben. Denn diese Selbstentäußerung ist zugleich der tiefste und höchste Act göttlicher Liebe und Allmacht. Vollzieht er sich doch nicht in Folge äußeren Zwanges oder innerer Naturnothwendigkeit, sondern kraft freier Selbstbestimmung gemäß dem ewigen Rathschluß des dreieinigen Gottes (§ 26)!

So wird durch den wunderbaren Act der Menschwerdung die persönliche Einheit des Gottmenschen gewahrt und zugleich eine echt menschliche Entwicklung nicht bloß ermöglicht, sondern gewissermaßen gefordert. Denn überall, wo das Menschliche zu seinem gottgewollten Urbilde erhoben werden soll, ist Gottes personbildende Macht die grundlegende Bedingung und Voraussetzung dafür. Der Menscheng Geist hat nicht nur seine Lebenswurzel in dem schöpferischen Gottesgeiste (§ 16), sondern er entwickelt sich auch nur in dem Maße zu ethisch-religiöser Freiheit und charaktervoller (urbildlich ausgeprägter) Persönlichkeit, als er sich der göttlichen Geisteswirkung gegenüber empfänglich erweist (§ 43). Im Gegensatz zu der Einbildung persönlicher Selbstheit der sich „frei ausleben wollenden“ Persönlichkeit erfährt es vor Allem der sittlich vertiefte und zu wahrer Gotteskindschaft erhobene Mensch, daß seine „Personbildung“ gerade dann zu normaler Freiheit gelangt, wenn er der personbildenden Gottesmacht Raum giebt. So widerspricht es also auch nicht der wahren und vollen Menschheit Christi, wenn wir mit den alten Kirchenlehrern (s. w. u. § 35, b) beim Acte der Menschwerdung der göttlichen Geistesmacht nicht bloß die Initiative zuschreiben, sondern das Göttliche in ihm geradezu als das Personbildende bezeichnen. Jene allgemeine, durch die Erfahrung eines jeden Christenmenschen bestätigte Wahrheit erscheint hier nicht bloß tief bedeutsam, sondern sie ist der eigentliche Schlüssel zum Verständniß des Problems der Menschwerdung als einer That Gottes für uns und unter uns.

2. Mit der „Sendung“ des Sohnes in die Welt (Joh. 3, 16;

Gal. 4, 4; 1 Tim. 1, 15), mit seinem „Kommen“ (Matth. 18, 11; Luk. 19, 10) von „Gott“ (Joh. 8, 42; 16, 28) ist vor Allem die Annahme (assumptio) menschlicher Natur und Eigenart in die Einheit seiner göttlichen Person ausgesprochen. Es handelt sich also nicht — wie wir oben schon sahen — beim Act der Menschwerdung um die Aufnahme oder Erhebung eines bestimmten, bereits vorhandenen menschlichen Individuums in die innige (aber doch nur religiös-sittliche) Gemeinschaft mit dem ewigen Gott oder speziell mit dem präexistenten Gottessohne, d. h. mit dem Logos (Joh. 1, 1 ff.). Dann käme es nie und nimmermehr zu einer wirklichen Einigung (unitio) oder Einheit (unio personalis) in der gottmenschlichen Person. Entweder bliebe das menschliche Ich dem ewigen göttlichen Ich gegenüber eine unterschiedene Persönlichkeit (*δύο ἐν ἑσάρ*), d. h. der Heilsmittler würde zu einem Zwitterwesen mit doppeltem Selbstbewußtsein und Willen (dyotheletisch!). Oder aber, falls das menschliche Ich nur zu göttlichem Sein und Wesen erhoben würde, könnte wohl von einer Gottwerdung des Menschen, aber nimmermehr von einer Menschwerdung Gottes die Rede sein. Wir sahen aber schon, daß solch eine „Apotheose“ wohl in das heidnische Pantheon, aber nicht in die christliche Glaubenslehre gehört (s. o. S. 40 f.). Etwas ganz anderes ist es, wenn der ewige, lebendige Gottessohn menschliche Art und Wesenheit in die Einheit seines Personlebens so aufnimmt, daß sie getragen und durchdrungen erscheint vom göttlichen Ich, soweit und wie es das Heilswerk erfordert. Bei der Frage nach der Selbstentäußerung und Erniedrigung des Gottessohnes während seiner irdischen Lebensentwicklung (§ 36) werden wir jenes andere Problem zu erörtern haben, ob und inwieweit der Gottessohn auf die Bethätigung seiner Gottesart für den Zweck des Erlösungswerkes verzichten konnte und mußte, um den Leidensweg zu gehen. An und für sich betrachtet ist aber die Annahme der menschlichen Natur in die persönliche Einheit mit dem Logos keine Erniedrigung des Göttlichen, sondern Verherrlichung des Menschlichen zu dessen gottesbildlicher und urbildlicher Würde. Das erweist sich aus der

himmlischen Verklärung, kraft deren der Erhöhte für den Glauben seiner Gemeinde auch gegenwärtig als Menschensohn und Haupt seines Leibes ihr nahe ist. Auch widerspricht jene persönliche Vereinigung nicht der vollen und wahren Eigenart seiner menschlichen Natur. Denn kraft der Menschwerdung (als Assumtion gefaßt) eignet ihm Alles, was zum menschlichen Wesen gehört: Person- und Naturleben, Seele und Leib, Geist und Körper; Schlafen und Wachen, Wachsen und Werden, Hungern und Dürsten, Kämpfen und Ringen, Arbeiten und Mühsal. Nur daß jenes ihm eignende menschliche Seelenleben nicht bloß frei von der Sünde war (s. o. S. 29 f.), die als solche ja nicht zur menschlichen „Natur“ gehört (§ 19), sondern auch in charakteristischer Ausprägung die geheimnisvolle, göttliche Machtfülle (als Potenz, *ἐνδύναμις*) besaß. Sobald Er als Mensch zum Selbstbewußtsein kam, ward Er sich auch bewußt, als der „Sohn Gottes“ zum Vater in einzigartigem Verhältniß zu stehen. Dadurch ist Er eben für uns der menschliche Mittler aller Gottesgemeinschaft und in uns der Quellpunkt und Hebelpunkt unseres wahren Lebens in Gott und aus Gott. Ja, so erst wird uns der Menschensohn der wirkliche Repräsentant der gesamten, gottwohlgefälligen Menschheit. Er ist nicht ein (zufälliges!) historisches Einzelindividuum, sondern als der zweite Adam in urbildlicher Weise Haupt und Repräsentant der Gattung. In ihm erscheint die Menschheit als solche zur wahren Gottessohnschaft erhoben. Deshalb dürfen wir das Menschwerden und Menschsein des Gottessohnes, an und für sich betrachtet, nicht als eine Erniedrigung seines Wesens bezeichnen, sondern wir müssen es vielmehr als eine Erhebung und Verklärung der Menschenart zu ihrer urbildlichen, gottgewollten Vollkommenheit ansehen (§ 16). Nur die durch die Sünde und den Erlösungszweck bedingte irdische Erscheinungsform des Menschgewordenen (sofern Er von Bethlehems Krippe bis Gethsemane und Golgatha sich dem sühnenden Leiden unterstellte) kennzeichnet den Stand der Erniedrigung (§ 36). Aber auch im Stande der Erhöhung bleibt Er (kraft

jener innigen Vereinigung mit dem Logos) der wahre und wirkliche Menschensohn.

3. Es reicht aber freilich für das Verständniß des uns vorliegenden Problems nicht aus, den Act der Menschwerdung lediglich als Annahme (assumptio, *πρόσληψις*) menschlicher Eigenart von Seiten des Gottessohnes zu fassen. Soll eine volle und wahre Einheit der Person (unio personalis in Folge der unio) zu Stande kommen, soll die Menschheit Christi eine wirkliche und keine Scheinmenschheit (im doketischen Sinne) sein, so muß die Menschwerdung zugleich unter dem Gesichtspunkt der Verkörperung des Unendlichen im Endlichen, d. h. als Incarnation (*ἐνσάρκωσις*) oder als Selbstverfenkung des ewigen Wortes in das Fleisch betrachtet werden. Der göttliche „Logos“ (Joh. 1, 1—14) hat sich derart zum innerweltlichen (immanenten) Lebensgrunde der historischen Persönlichkeit Christi gemacht, daß er nur in ihr und durch sie wirken und sich offenbaren will. Es ist also gleich vom Anfange seines geschichtlichen Daseins an der Gottmensch als solcher bereits real vorhanden.

Dadurch ist — wie wir (w. u. § 36) sehen werden — eine allmählich fortschreitende Ausgestaltung und schließliche Verklärung (§ 38) seiner menschlichen „Natur“ zum vollkommenen (adäquaten) Organ des Göttlichen keineswegs ausgeschlossen. Nur soll die Incarnation als Konstituierung der gottmenschlichen und heilsmittlerischen Person nicht wie ein Proceß „allmählicher Zueinsbildung des Göttlichen und Menschlichen“ gedacht werden (F. A. Dorner, ähnlich Lipsius, W. Beyrichlag, D. Pfeiderer, Biedermann u. A.). Für die gesamte Zeit des irdischen Lebens und Wirkens Christi käme dann der wahre Gottmensch als solcher gar nicht in Betracht oder gelangte erst am Schluß seiner Lebensentwicklung (bei der Erhöhung) zu seiner Verwirklichung. Es bliebe der Heilsmittler eine Art Doppelwesen mit einer irdisch-menschlichen und einer darüber schwebenden himmlisch-göttlichen Physiognomie. In seiner geschichtlichen Erscheinung wäre Er nur ein sonderlich begabter und begnadeter Mensch, der schließlich erst auf Grund seiner ethisch-religiösen Selbstbewährung zur „Vergottung“ gelangte — ein unmöglicher Gedanke, den wir schon oben (sub 2) zurückgewiesen haben. Auch wäre das ganze Erlösungswerk, sowie der Versöhnungstod Christi, ja sein gesamtes heilsmittlerisches Thun auf Erden ohne wesenhafte Einwohnung des Göttlichen undenkbar und unvollziehbar (f. o. S. 32 ff.).

Andererseits darf aber die Incarnation auch nicht als eine Umwandlung des Göttlichen in rein menschliche Daseinsform vorgestellt werden (gleichsam als eine Selbstdepotenzirung des *λόγος* und als Preisgebung seiner göttlich wirksamen Eigenschaften, wie Thomasius, Hofmann, Geß und mit einiger Modification auch Zeschwih, Delisch, Frank, Luthardt und andere sagen. Kenotiker es ansehen, f. w. u. § 36, c). Daß in der Menschwerdung eine Selbstbeschränkung des Gottessohnes — im Hinblick auf sein Weltverhältniß und seine Offenbarungsform — vorliegt; ja, daß Gott der Vater, wie in der Weltregierung (§ 14), so in der Oekonomie der Welt Erlösung (§§ 28 ff.) und durch die Eigenart der Selbstoffenbarung im Sohne sich dem zeiträumlich bedingten Werden unterstellt, versteht sich für einen Vertreter der *theologia crucis* von selbst (vgl. Holzhauer a. a. D.). Es wäre aber ein Fehlschluß, daraus ein „Aufgeben“ göttlicher Machtfülle zu folgern. Nur die Offenbarungsweise ist — um uns Menschen menschlich nahe zu kommen — eine andere geworden. So kann also der Gottessohn durch die Incarnation auch nicht die seinem Wesen eignenden Bestimmtheiten (göttliche Idiome) aufgegeben haben. Eine Wesensänderung in der Sphäre des Göttlichen wäre ein geradezu monströser Gedanke. Die Menschwerdung erschiene dann als Umwandlung des Gottessohnes in einen Menschensohn, so daß Er dadurch und damit — für die Zeit seines irdischen Daseins — „aufhörte Gott zu sein“ (v. Hofmann)! Damit aber wäre auch der unendliche Werth und die weltüberwindende Macht seiner Heils- und Erlösungsthat in Frage gestellt (f. das Nähere § 36, c).

Es muß die Selbstverfenkung des Wortes (Logos) in das Fleisch — bei Wahrung der Continuität des Ichs und des Besitzes seiner göttlichen Eigenschaften — als eine Veränderung nicht seiner gottheitlichen Eigenart und ewigen Weisheit, sondern seiner Offenbarungsform und der zeitlichen Bethätigung seines Weltverhältnisses gedacht werden. Es wollte eben der Gottessohn gemäß dem Heilsrathschluß des Vaters (§§ 26 f.) — kraft liebender Selbstconcentration — in der Sphäre des Menschlichen, im Dienste seiner heilsmittlerischen Berufsaufgabe sich bethätigen und bewegen. Ja, selbst im Hinblick auf die Knechtsgestalt, in die Er sich herabläßt, gilt es, das Freiheitsmoment (die stetige Willensenergie der Selbstentäußerung) zu betonen. Er besaß die göttliche Machtfülle und konnte sie gebrauchen. Gerade der Besitz göttlicher Machtfülle läßt uns den heißen Kampf und die Bewährung Jesu

als eine stete Versuchung und Selbstüberwindung verstehen. Denn nur wenn Er die Herrlichkeit besaß, erscheint der Verzicht auf sie als eine That der Freiheit, die sich, wie in der Versuchung Satans, so bei jedem Schritt auf dem Kreuzeswege von Neuem bewährt. Mit anderen Worten, nur wenn Er die Macht hatte „sein Leben zu nehmen“, ist die Selbsthingabe in den Tod ein freiwilliges Opfer; und nur wenn Er als der Gottessohn vom Kreuz hätte herabsteigen können, ist der Todeskampf und -sieg des Menschensohnes in Gethsemane und auf Golgatha eine hingebungsvolle That aufopfernder Liebe.

Auf diesem seinem freien Liebeswillen muß also auch von Anfang an das Problem der Incarnation beruhen, die sich ja nur in der begrifflichen Betrachtungsweise, nicht aber in Wirklichkeit von der Assumption (sub 2) unterscheidet. In dem „also hat Gott die Welt geliebet“ liegt für uns der Schlüssel des Problems. Aber — das dürfen wir nicht vergessen — auch seine Verschärfung und Vertiefung. Denn nun handelt es sich um die wichtige Frage, ob nicht durch die in der Menschwerdung sich vollziehende Einigung (unitio) des Göttlichen und Menschlichen die lebensvolle Einheit (unio) der geschichtlichen Person Jesu (unitas personae) gefährdet erscheint. Das führt uns auf die für unsere theanthropologische Untersuchung abschließende Frage nach dem Verhältniß der beiden „Naturen“ in dem menschgewordenen Gottessohne (§ 35).

§ 34. Zusammenfassung.

1. Das Geheimniß der Menschwerdung Gottes in Christo ist nicht als allmähliche Vergottung des Menschen Jesus zu fassen, sondern als Sendung des ewigen (als „Logos“ präexistenten) Gottessohnes in die Welt kraft der personbildenden Initia-tive des göttlichen Geistes.

2. Dem christlichen Heilsglauben stellt sich daher das weihnächtliche Wunder der Menschwerdung vor Allem als An- und Aufnahme (assumptio, *πρόσληψις*) der menschlichen (sündlosen)

Eigenart in die persönliche Einheit mit dem Göttlichen dar (§ 33, 3).

3. Darin ist aber die liebevolle Herablassung und Selbstconcentration des göttlichen Wortes in das Fleisch (incarnatio, *ἐσαρκωσις*), d. h. die Erscheinung des ewigen Gottessohnes in der zeitlichen Knechtsgestalt des Menschensohnes (§ 36, 1) nothwendig mit gesetzt.

Schriftbeweis zc. siehe zu § 35, a ff.

§ 35. Das Verhältniß der „zwei Naturen“ in der Einheit der gottmenschlichen Person.

1. Die Lehre von der Gemeinschaft der beiden „Naturen“ (communio naturarum) in Christo, insonderheit die sich daraus ergebende lebendige Wechselwirkung des Göttlichen und Menschlichen in der einheitlichen Person des Heilsmittlers (communicatio idiomatum) prägte sich als ein reich entfaltetes Lieblingsdogma wie der altchristlichen und scholastischen, so der reformatorischen, insonderheit der lutherischen Christologen aus. Gegenwärtig gilt es unter den Vertretern der liberalen Theologie als überwundener Standpunkt oder als zu beseitigende Schultheorie. Selbst wo man so viel historischen Sinn besitzt, dieses „Kleinod der kirchlichen Tradition“ als solches zu verstehen (H. Schulz, Loofs u. A.), geht doch das „Werthurtheil“ dahin, daß es als „unvollziehbare Vorstellung“ oder als in sich unhaltbare und unfruchtbare Speculation zu beseitigen sei. Namentlich nimmt man an dem Ausdruck „göttliche Natur“ Anstoß (s. o. S. 34) und bestreitet deren Vereinbarkeit mit der beschränkten und werdenden „Menschennatur“ in der Einheit des persönlichen Selbstbewußtseins Jesu.

Ich bin nicht gewillt, für die unbedingte Berechtigung des Terminus „natura divina“ einzutreten (s. o. § 5, 1). Biblisch findet sich nur 2 Petr. 1, 4 das Wort *θεία φύσις*, und zwar nicht auf Christum und dessen Gottheit, sondern auf die Christen bezogen, sofern sie — im ethisch-religiösen Sinne der vollen Gottesgemeinschaft — Theilhaber (*κοινωνοί*) göttlicher Natur werden sollen. Wegen der möglichen, ja naheliegenden pantheistischen Deutung — etwa in Analogie mit der spinozistischen Gottesidee (= natura naturans)

oder im Sinne eines „Werdeprozesses“ (Hegel) — würden wir jenen Ausdruck lieber ganz vermeiden sehen, namentlich da schon in der patristischen Zeit die dafür gangbaren Bezeichnungen schwanken (*φύσις, οὐσία, ἐνστάσις, natura, essentia, substantia*). — Aber streiten wir nicht um Worte! Es liegt doch auf der Hand, daß „Natur“ hier nichts anderes bedeuten soll, als die „Eigenart“ (§ 4), wie sie sich durch die betreffenden „Eigenschaften“ (Idiome = Wesensbestimmtheiten) kennzeichnet (§§ 8 ff.). Was in dem alten weihnächtlichen Lutherliede mit dem Ausdruck „Gott von Art“ schlecht und recht, jedem Christenmenschen verständlich von dem in die Welt gekommenen „Sohn des Vaters“ gesagt ist, entspricht genau jenem dogmatischen Terminus. Unter dieser Voraussetzung kann man, ja muß man — wenn der theanthropologische Grundgedanke (§ 33) festgehalten und mit dem Act der Menschwerdung (§ 34) voller Ernst gemacht werden soll — sich auch so ausdrücken dürfen, daß in der einheitlichen Person d. h. in dem concreten Ich des Gottmenschen die „zwei Naturen“ d. h. die Gesamtheit der „Merkmale“ (Idiome) lebensvoll geeint sein müssen, welche die Gottheit einer-, und die Menschheit andererseits kennzeichnen.

Daß solches kein „unvollziehbarer Gedanke“ ist (Ritschl, J. Rastan, H. Schulz u. A.), beweist die Analogie mit alledem, was unserer Beobachtung und Erfahrung in der gesamten gottesfüllten Schöpfung (§ 12) und sonderlich in der gottes- und weltbildlich gearteten Menschheit (§ 16) allüberall entgegentritt. Ich möchte hier nicht an das alte Bild von feuerdurchglühten Eisen erinnern. Denn dieses „Gleichniß“ hinkt doch zu sehr, da es sich hierbei nicht um „zwei Naturen“ und ihre „lebensvolle“ Durchbringung handelt, sondern nur um einen durch erhöhte Temperatur eigenartig bestimmten (leblosen) Stoff. Anders ist es schon, wenn wir das allgemeine Verhältniß von Geist und Materie, Seele und Leib, Ewigem und Zeitlichem, Himmlischem und Irdischem, kurz: unsichtbarer Geistwirkung (§ 5) und sichtbarer Erscheinungsform (§§ 11 ff.) als Zeugnisse jener mysteriösen „Doppelnatur“ ins Auge fassen, wie sie selbst der Materialist genöthigt ist als „Kraft“ und „Stoff“ zu unterscheiden, ohne sie scheiden zu können. Auch hier zeigt sich die Wahrheit und Berechtigung des „Ungelesenen“ (*ἀδιασέτως, ἀχωρίστως*) und „Unverwandelt“ (*ἀσέντως, ἀσυνχέτως*) in der „Natur-Einheit“ (*φύσιν ἑνωσιν*) aller Wesen.

„Geheimnißvoll — offenbar“ steht vor unserem staunenden Auge, diese gottesfüllte Naturwelt, überwältigend groß auch in den kleinsten mikroskopischen Lebewesen. Erkennen wir doch die Spuren geistleiblichen Werdens und Wachens auf allen Gebieten der durch den „brütenden“ Gotteshauch (1 Mos. 1, 2) entstandenen (§ 12, 2) und in der Kraft seiner steten Wirksamkeit bestehenden (§ 13, 1) anorganischen und organischen Welt! Jeder Kryształ und jede blühende Blume, jedes Samenkorn und jedes Ei, als

wunderbare Keimformen der daraus erwachsenden Gebilde, — sie spiegeln uns jene „kündlich große“ Wahrheit in räthselhaftem, aber vielweisendem Bilde ab. Und nun vollends im Menschen! Hat unser großer Dichter nicht Recht, wenn er ihn als „die Ausgeburt zweier Welten“ bezeichnet und von der „geeinten Zweinatur der innigen Beiden“ redet, so daß kein Engel die (starke) Geisteskraft und das (schwache) Erdelement zu trennen vermag! Das „edle Glied der Geisterwelt“ trägt, wunderbar damit geeint, jenen „Erdenrest“ an sich, der einer Verklärung harret. Und daß der Mensch — auch der natürliche, geistbegabte — etwas von dieser Verklärungsfähigkeit der Materie ahnt, ja daß er sie in prophetischem Geiste und gottähnlichem Schöpfungstrieb gleichsam vorbildlich darstellt, beweist alle wahre Kunstleistung in Wort und Klang, in Plastik und Musik. In jener Verklärungswelt (§ 60 f.), nach der wir uns sehnen, kommt ja das Ideal zu voller Realität, das Geistige zu entsprechender Verleiblichung (§§ 30 f.). Da soll jene wechselseitige Mittheilung und Durchdringung der den „beiden Naturen“ eigenartigen „Idiome“, die ja schon hier beginnt, zur Vollenendung gelangen. — Das empfindet und erlebt in ahnungsvollem Glauben auf dem specifisch religiösen Heilgebiete jedes zum Gottesbewußtsein erwachte und zur Gottessohnschaft aus Gnaden erhobene Menschenkind! Schon der tiefer blickende, kraft seiner (an-erschaffenen) Gottesbildlichkeit (§ 16) ringende, sehnsuchtsvolle Erdenmensch fühlt sich zu jenem faustischen Seufzer gedrängt: „Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust!“ Wie viel mehr der begnadigte Sünder, der als ein Gottesmensch es weiß, daß er mit dem Irdisch-Fleischlichen behaftet, sich streckt nach jener vollendeten Erlösung, nach jener *communicatio idiomatum*, die ihn (durch eine *Art genus auchematicum* s. w. u.) zu beseligender Verklärung, ja zur Theilnahme an der Gottesnatur (*θεία φύσις*) bringen soll.

So ist also jenes alte christologische Dogma von den „zwei Naturen in der Einheit der Person“ nicht etwas uns schlechtthin Fremdes und Unverständliches. Die Vergöttlichung (*θεοποίησις*) des Menschlichen und die Vermenschlichung (*ἐνανθρωπήσις*) des Göttlichen ist und bleibt für uns Erdenbewohner das „ideale Endziel“ im „Reiche Gottes“ (§ 31, S. 676 ff.). Aber freilich — in Christo verwirklicht es sich in urbildlicher (prototypischer) Einzigartigkeit, und zwar in engstem Zusammenhange mit seinem einzigartigen (specifischen) Heilandsberuf.

Es handelt sich bei der Lehre von dem innigen Wechselverhältniß der beiden Naturen in der gottmenschlichen Person Jesu nicht bloß um eine logisch oder theologisch nothwendige Consequenz der Thatsache der Menschwerdung (§ 34), sondern um die Wahrung des praktischen Heilsglaubens. Denn dieser erfährt eben

den lebendigen Christus — sei es den geschichtlichen, sei es den gegenwärtig erhöhten und verklärten — als den einheitlichen Grund unserer (realen und idealen) Gottesgemeinschaft oder Gotteskindschaft. Das gilt sowohl für sein auf Erden vollzogenes Veröhnungswerk, wie für seine gegenwärtige Stellung als verklärtes, gottmenschliches Haupt seiner Gemeinde.

Wollten wir das Verhältniß der beiden Naturen (in nestorianisirender Weise) als ein bloß ethisches Zusammenwirken fassen (*ένωσις σχειτική, κατά χάριν*), so verlor wir den Einen Christus und damit auch die Zuversicht, daß Er als der gottmenschliche Versöhner und Heilmittler seiner Gemeinde nahe sein, in ihr leben und wirken, sie zu voller Gottesgemeinschaft führen könnte. Und wäre die göttliche und menschliche Eigenart bloß als ein jeweiliges Nebeneinander (*συνάγεια*) oder Nebeneinander (*ένω* und *κάτω Χριστός*) zu denken, so daß er nur als Mensch gelitten hätte und gestorben wäre, während die Gottheit in überweltlicher Herrlichkeit thronte, so erschiene die erlösende und veröhnende Bedeutung, ja die lebensschaffende und welterneuernde Macht seines Todes (s. o. S. 33, 2) in Frage gestellt. Ist Christus „zertrennet“, so ist auch die Gewißheit unserer Gottesgemeinschaft dahin.

Von der andern Seite müssen wir die angeblich aus der frommen Absicht einer Verherrlichung (*δοξάζειν*) des Heilandes hervorgehende Vermischung der beiden Naturen (in monophysitischer Weise) aufs entschiedenste zurückweisen. Denn sie könnte nur auf Kosten der Realität seiner Menschheit sich vollziehen. Christus würde zu einem botetischen Gebilde. Die Wahrheit und Wirklichkeit seiner geschichtlichen Lebensentwicklung, seines heißen Kampfes und kühnenden Todes, seiner stellvertretenden Bedeutung als Menschensohn und zweiter Adam — könnte dann weder behauptet, noch zu unserem Troste geltend gemacht werden.

Es handelt sich also darum, bei Vermeidung dieser beiden Gefahren, ein Zusammenwirken, ein lebensvolles In- und Miteinander (*communio*) der beiden „Naturen“ in der einheitlichen Person so zu denken, daß weder das Göttliche über dem Menschlichen schwebt (Paul v. Samosata), noch auch das menschliche (geistige) Seelenleben etwa durch das Einwohnen des Göttlichen (*νοός* oder *λόγος*) ersetzt würde (Apollinarius, Marcell). Vielmehr wird das Wechselverhältniß der beiden, seine Person konstituierenden Momente in Analogie mit der Wirkungsweise des Göttlichen und Menschlichen in jedem durch Christum zur Gotteskindschaft neugeborenen Menschenkinde zu denken sein (s. o. S. 36 f.); d. h. das Göttliche ist und bleibt stets das eigentlich (*activ*) Personbildende, das Menschliche das gleichsam (*receptiv*) Personierte, d. h. vom göttlichen Geiste Erfüllte, Bestimmte und Geleitete. Darin sind

ja wahre Menschen- und Gottessohnschaft auch innerhalb unserer religiösen Erfahrung eins, ohne (in mystisch-pantheistischer Weise) identificirt zu werden. Denn das Göttliche schwebt auch bei unserer Gotteskindschaft nicht etwa (in abstract-deistischer Weise) über uns, so daß wir Etwas auch ohne Gott — durch unseren eigenen Geist! — wollen und wirken könnten oder dürften (vgl. § 54). Vielmehr will und wirkt der Gottesgeist in den Gotteskindern stets so, daß er ihnen (real und ideal) innewohnt (*unio mystica*), sie beseelt und im tiefsten Sinne „begeistert“, ja gottähnlich d. h. göttlicher Eigenart oder „Natur“ theilhaftig macht (vgl. 2 Petr. 1, 4). Hierin liegt das Wahrheitsmoment jener *θεοποίησις*, von der die altgriechischen Väter (Athanasius) redeten.

So ahnen wir als Christen auch etwas von jener Naturen-Gemeinschaft (*communio naturarum*) und gegenseitigen Wechselbeziehung ihrer Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) in der concreten Einheit der gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu. Nur daß wir bei Betrachtung seiner heilmittlerischen Aufgabe wie auf einer unserem Glaubensbedürfniß dargebotenen Leiter höher hinaufsteigen müssen. Denn nur in ihm „wohnte die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“. Nur von Christo können und dürfen wir sagen: in ihm ist in der That Gott Mensch und der Mensch Jesus ist in der That der offenbar gewordene Heilsgott, vor dem wir in dankbarer Heilszuversicht uns anbetend beugen. Und was wir so von dem Concretum der Person aussagen, das muß auch von ihrer Wirkungsphäre (*ἀποτέλεσμα*) gelten. Nie leidet oder handelt in ihm die Menschheit ohne die Gottheit, noch auch diese ohne jene, wenn auch die menschliche Natur — wie sich aus dem Obigen ergibt — dabei stets den Charakter der Bedingtheit (*Receptivität*) und freiwilliger Abhängigkeit (*ὑπακοή*) bewahrt. Wir haben also in der einheitlichen Person nicht etwa zwei verschiedene (heterogene) Bewußtseinsphären oder gar zwei entgegengesetzte (antagonistische) Willensströmungen vorauszusetzen. Dadurch würde nicht nur die Einheit, sondern auch die Wahrheit und Freiheit seines geistigen Seelenlebens und seiner menschlichen Lebensentwicklung (§ 36) zerstört. Vielmehr gehen — wie bei dem ideal gedachten Gotteskinde — göttliche Geistwirkung und menschliche Empfänglichkeit, göttlicher Allmachtswille und menschlicher Gehorsam in ge-

heimnißvoller Weise Hand in Hand, bei voller Wahrung des charakteristischen Unterschiedes.

So ist Christus unser Erlöser und Versöhner geworden, als der, welcher zwar den Tod kraft seiner Menschheit erleiden, aber kraft seiner Gottheit auch überwinden konnte. Er stirbt nicht, ohne daß — kraft der persönlichen Einheit — die Gottheit den Tod mit leidet, während sie ihre Kraft in der siegreichen Todesüberwindung erweist. Auch wird Christus der Sieger über Tod und Teufel nicht, ohne daß die Menschheit kraft der Personalunion an diesem Siege mitbetheiligt ist und eben dadurch zur Verherrlichung ewigen und göttlichen Lebens erhoben wird.

2. Aus dieser lebensvollen Einigung der beiden Naturen in dem Dasein und Wirken der Einen gottmenschlichen Person ergibt sich nun als nothwendige Consequenz und praktisch hochbedeutende Folgerung die Wechselbeziehung der betreffenden Eigenschaften (Idiome). Zwar kann von einer (positiven und activen) Mittheilung der Idiome menschlicher Natur an die Gottheit nicht in demselben Sinne die Rede sein, wie umgekehrt. Denn was kann die ihrem Wesen nach durchaus receptive und endlich beschränkte Menschenatur als solche der göttlichen mittheilen? Und was kann die göttliche, die als solche Alles besitzt, von der menschlichen empfangen? Gleichwohl besteht insofern eine wirkliche und gegenseitige Idiomen-Communication (περιχώρησις, συναρμογισμός), als die menschliche Natur ewigen Lebens theilhaftig wird, und die göttliche nicht bloß durch Mittheilung, sondern durch Theilnahme am Leiden, ja an der Beschränkung, sich zur menschlichen herabläßt und eben dadurch die messianische Aufgabe des Menschensohnes nicht bloß ermöglicht, sondern — ich möchte sagen in der Form der überwindenden Leidensenergie — zu voller und siegreicher Verwirklichung gelangen läßt.

Wir dürfen uns also die Gottheit mit den sie kennzeichnenden Eigenschaften (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit u. s. w. §§ 8 ff.) nicht als jenseitig (transcendent) oder als schlechthin unwirksam (latent), gleichsam über der geschichtlichen Person Jesu schwebend vorstellen. Dadurch wird die von uns bereits als nothwendig erkannte Voraussetzung gottmenschlichen Wirkens

Jesu zerstört. Auch erschiene dann die seiner Gemeinde verbürgte gottmenschliche Herrlichkeit, insonderheit die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart ihres verkörperten Hauptes (namentlich im Wort und Sacrament, sowie in den Herzen der Gläubigen vgl. §§ 45 ff.) ausgeschlossen und geradezu unmöglich. Freilich hat Christus als Menschensohn während der Leidenszeit — wie wir § 36 sehen werden — auf den vollen Gebrauch jener göttlichen Machtfülle im Hinblick auf seinen messianischen Berufsgehorsam und seine Glaubensbewährung freiwillig verzichtet. Aber der Besitz jener göttlichen Herrlichkeit und die Macht, sie nach Gottes Willen zur Geltung zu bringen, wo es sein Heilandsberuf erforderte (z. B. Joh. 2, 11), muß ihm zu Gebote gestanden haben, weil sonst die Freiheit seines Berufsgehorsams, sowie die stete Ueberwindung der Versuchung, den Leidensweg zu umgehen (Matth. 4, 1 ff.; 16, 22 ff.) unvorstellbar wäre. Ja, er hörte dann für diese Zeit, in der er sein weltüberwindendes Heilswerk vollziehen sollte, geradezu auf, der Gottmensch zu sein, d. h. er hätte die erlösende und versöhnende Heilsmittelung nicht vollziehen können.

In dem persönlichen Besitz der göttlichen Eigenschaften liegt aber die Nothwendigkeit enthalten, daß die Menschheit in ihm thatsächlich zu göttlicher Majestät erhoben und schließlich zum vollen (adäquaten) Organ seiner weltüberwindenden, welterneuenden und weltregierenden Gottesmacht geworden ist. Und umgewandt: wo Er, der Gottessohn — als solcher erwiesen durch die Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters (§ 38) — lebt und wirkt, wo er sich allen trostbedürftigen Seelen als der rettende Heiland erweist, wo er sich in den Gnadenmitteln seiner Gemeinde darbietet, da ist er zugleich als der Menschensohn gegenwärtig, der, getragen von seiner göttlichen Geist- und Machtfülle, sich uns gnadenreich zu erfahren und zu genießen giebt, als Hort unseres Heils und als der Quell unseres Lebens in und mit Gott dem Vater. Darin liegt der praktische Trostreichtum jener scheinbar abstracten Lehre von der Idiomen-Communication, sowie die Berechtigung, von einer Verherrlichung der menschlichen Natur in Christo zu reden (durch das genus majestaticum seu auchematicum s. w. u. § 35, c).

3. Wird aber dadurch die Menschheit des Erlösers nicht zur Täuschung? Gerathen wir mit solcher Idiomen-Communication

— namentlich unter dem Gesichtspunkt des *genus majestaticum* — nicht direct in den von uns bereits abgewiesenen Doketismus und Monophysitismus? Ist die Behauptung des trotz der Personalunion gewährten Unterschiedes (s. o. sub 1) nicht ein leeres Wort, wenn die Menschheit Jesu von göttlichen Eigenschaften durchdrungen und in Folge dessen gleichsam verschlungen erscheint? — Allein jene oben hervorgehobenen Aussagen von der Gotterfülltheit der menschlichen Natur in Christo bezogen sich stets auf das *Concretum* der Person; ja wir mußten eben deshalb Einsprache erheben gegen den Gedanken einer „Vermischung“ (*σύγχυσις*) — wie etwa zwei chemische Substanzen durch ihre Verbindung zu einer dritten werden.

Es darf also nie und nimmer gesagt werden: in Christo ist die Gottheit Menschheit oder die Menschheit Gottheit geworden. Das wäre Identificirung auf Kosten beider. Dadurch würde der Heilmittler entweder — im Fall der Umwandlung seiner Gottheit in die endliche Daseinsform — zu einer sonderlichen Menschenart, die uns fremd bliebe; oder aber — im Fall der Apotheose seiner Person in schlechthin göttliche Daseinsform — zu einer Art Halbgott, dem die göttliche Wesensart (die *Homoufie*) mangelte; d. h. er wäre dann kein wahrhaftiger Mensch und kein wahrhaftiger Gott, sondern ein Mittelwesen, das als solches weder mit der Menschheit, noch auch mit der Gottheit in voller Gemeinschaft stünde.

Wir müssen also im christlichen Glaubensbekenntnisse die Zweinaturenlehre wahren und gegen jede Transfusion Einsprache erheben. *Propria* — so heißt die alte Formel — *non egrediuntur sua subjecta!* d. h. die Eigenart menschlichen und göttlichen Wissens und Wollens, Wirkens und Thuns bleibt eine unterschiedene, aber durch die Einheit der Person und ihres heilmittlerischen Berufs lebensvoll verbundene. Wir dürfen z. B. nicht sagen: die Gottheit hat gehungert und gedürstet, gerungen und gelitten, ist am Kreuze gestorben; noch auch in solcher Rede-weise uns bewegen, wie: die Menschheit Jesu war allmächtig, regierte die Welt, während sie am Kreuze hing, war allgegenwärtig, während sie in der Krippe lag, war allwissend, während sie im Gebete rang. Alles dieses gilt nur von dem concreten Gott-

menschen, der im Hinblick auf seine menschliche Eigenart der Beschränkung unterstellt war, im Hinblick auf sein göttliches Wesen die Herrlichkeit zwar besaß, aber freiwillig auf ihre Ausübung und Geltendmachung verzichtete. Es bleiben also die Wirkungen des Heilandes stets der Eigenart der beiden Naturen entsprechend (*proportional*): die neuschöpferischen (wunderbaren) Wirkungen weisen auf seine Gottheit; die Kampfes- und Leidensmomente auf seine Menschheit. Aber das einheitliche Ich nimmt mit seinem Denken und Wollen (Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung) an beiden Theil. Um das zu ermöglichen, müssen wir daran festhalten, daß kraft jener göttlichen Herablassung und Selbstbeschränkung (schon bei der Fleischwerdung des Wortes s. o. § 34, 3) die Gottheit an den Leidensmomenten theil hat, und die Menschheit die Herrlichkeitsmomente nur besitzt und gebraucht als mitgetheilte. Darum sagen wir nicht: der Menschheit Jesu käme Selbstherrlichkeit (Absolutheit s. o. § 5), bezw. Ewigkeit, Präexistenz, Ueberräumlichkeit zc. zu. Dann wäre sie eben nicht mehr Menschheit. Selbst die sogen. „wirksamen“ Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit, sowie die aus der Heiligkeit und Liebe hervorgehenden ethischen Eigenschaften (absolutes Gutsein zc. § 10) besitzt die Menschheit in Christo stets nur als mitgetheilte, bei ihrer Rundgebung im Gebrauch stets durch den bestimmenden und schrankensetzenden Willen des Vaters bedingte. Daher ist die Idiomen-Communication keine Zerstörung der menschlichen Natur und Eigenart, sondern eine allmählich sich vollziehende Verherrlichung der Menschheit zu voller Empfänglichkeit für das Göttliche und zu gottgewollter Weltbeherrschung. Und andererseits wird der Proceß allmählicher, durch den Leidenskampf bedingter Verklärung des Menschensohnes, sowie eine wahrhaft menschliche Lebensentwicklung des Gottessohnes (§ 36) ermöglicht durch jene Selbstbeschränkung, die wir (als ein dem *genus majestaticum* gegenüber zu betonendes *genus ταπεινωτικόν* oder *κενωτικόν*) im nächsten Capitel eingehender ins Auge zu fassen haben.

§ 35. Zusammenfassung.

1. Für unseren Glauben an die heilsmittlerische Wirksamkeit des menschengewordenen Gottes Sohnes (§ 34) ist es von grundlegender Bedeutung, daß in seiner Person, wie in seinem Thun und Leiden die sogen. beiden „Naturen“, d. h. göttliche und menschliche Wesensart (§ 33) in lebendiger Wechselbeziehung stehen (*communio naturarum: genus idiomaticum et apotelesmaticum*).

2. Kraft der einheitlichen (concreten) Person erscheint die Mittheilung göttlicher Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) an die menschliche Natur in Christo als die nothwendige Voraussetzung unseres Glaubens an das verklärte Haupt und den erhöhten Herrn der Gemeinde (*genus majestaticum seu ἀρχιματικόν*).

3. Trotzdem ist der bleibende Unterschied beider „Naturen“, sowie die herablassende Selbstentäusserung der Gottheit (*genus ταπεινωτικόν*) während der Ausführung des Erlösungswerkes auf Erden zu wahren, um eine dem Heilandsberuf entsprechende irdische Lebensentwicklung Jesu (§§ 36 ff.) zu ermöglichen.

a) Bei der Schriftbegründung für unsere theanthropologische Lehrentwicklung (§§ 33–35) können wir uns berufen auf den biblischen Nachweis, den wir im ersten Theil der Dogmatik (Bd. II, 1) für die Gottheit, wie für die Menschheit Jesu Christi bereits geliefert haben. Zunächst wurde grundlegend erörtert (§. 67 ff. vgl. mit §. 92), welche Bedeutung die heilige Schrift dem Namen Jesu Christi, als des einigen „Offenbarers Gottes des Vaters“ beimißt (vgl. bes. Matth. 11, 25 ff.). Sodann haben wir in der dogmatischen Theologie (§. 117, bes. 176 ff., 200 ff.) die Wesensgleichheit des „Sohnes“ mit dem Vater, sowie die neutestamentliche Lehre von seiner Präexistenz (§. 202 ff.) mit Rückbeziehung auf das alttestamentliche Zeugniß (§. 210 ff.) dargelegt. Endlich trat er uns (§. 314 ff.) als der Schöpfungsmittler in seiner vorweltlichen Gottheit (*Logos*) und als der „Menschensohn“ in seiner urbildlichen Bedeutung für das „gottgemäße Menschenthum“ entgegen (§. 384 ff.). Hier haben wir nunmehr die Einheit der gottmenschlichen Person (§ 33), die Thatfache der Menschwerdung (§ 34) und die Frage nach dem Verhältniß der „zwei Naturen“ (§ 35) im Lichte des

neuen Testaments zu betrachten. Es ist ganz richtig, was H. Holzmann (Neutestamentliche Theol. I, S. 349 ff.) sagt: „Die theologischen Probleme des (biblischen) Christenthums“ seien zugleich „Anfänge der Christologie“. Aber es wird sich uns durch die eingehendere biblische Betrachtung erweisen, daß Holzmann Unrecht hat, wenn er (§. 353) „die auf dem Wege zur Vergottung Jesu befindliche Werthung seiner Person“ bloß als eine unter den damaligen Verhältnissen erklärbare Leistung des religiösen Erkennens hinstellt. Wir werden vielmehr nachzuweisen im Stande sein, daß sie in dem Selbstzeugniß Jesu wurzelt.

Charakteristisch ist es zunächst für dieses Selbstzeugniß — vor Allem bei den Synoptikern — daß Jesus nicht ausgeht von dem Bekenntniß seiner einzigartigen und überweltlichen „Gottessohnschaft“, sondern sich mit Vorliebe als den „Menschensohn“ (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) bezeichnet, der, in Niedrigkeit gekommen, nicht habe, da er sein Haupt hinlege (Matth. 8, 20). Freilich wird dieser Menschensohn schon bei der Verkündigung seiner übernatürlichen Geburt aus dem hl. Geist (Luk. 1, 35) als der „Sohn Gottes“ (*υἱὸς Θεοῦ*) im spezifischen Sinne „heilig“ genannt. Allein die futurische Form dieser Ankündigung (*ἔρχομαι κληρονομεῖν*) weist schon darauf hin, daß er als solcher, d. h. als „Sohn des Höchsten“ und „Thronerbe“ für das in David verheißene „ewige Königreich“ (Luk. 1, 32 ff.) erst allmählich offenbar werden will. Diese „Enthaltbarkeit Jesu in seiner Selbstbezeichnung ist“ — wie Köhler mit Recht betont (H. G. IV³, S. 8) — „pädagogisch bedeutsam. Vor der Vollendung seines Werkes wäre eine volle Selbstausage Jesu ebenso unverständlich, wie zwecklos gewesen.“ Auch in den Abschiedsreden (Joh. 16, 12) weist er auf dieses göttliche „Noch nicht“ hin (vgl. Joh. 7, 39). Es soll sich das gläubige Vertrauen zu ihm, als dem einigen Helfer und Heiland, zunächst an seinem Menschenthum und seiner Menschfreundlichkeit gleichsam emporranken. Die volle Wirklichkeit des geschichtlichen Christus, der gekommen ist, „Gefetz und Propheten“ zu erfüllen und allen „Mühseligen und Beladenen“, allen „am Geiste Armen“ und „Leidtragenden“ die Frohbotschaft der Sündenvergebung, das Evangelium für die „Armen“ zu bringen, soll und muß im Vordergrund seiner persönlichen Berufswirksamkeit stehen (vgl. Matth. 11, 5; Luk. 7, 22). Nur dem Täufer Johannes (Matth. 3, 17; vgl. Joh. 1, 31 ff.) oder den ausermählten Aposteln (Matth. 17, 5) wird er bereits als der „geliebte Sohn Gottes“ (in der Verkündigung) offenbar. Aber er verbietet es ausdrücklich, das von ihm selbst provocirte Bekenntniß seiner Gottessohnschaft (Matth. 16, 20; 17, 5; vgl. Mark. 8, 29) auszusprechen. Sie sollen es „Niemand sagen, bis des Menschen Sohn von den Todten auferstanden ist“ (vgl. Mark. 7, 36; 9, 9). Selbst das betreffende Bekenntniß der Dämonen weist er zurück (Mark. 3, 11 f.). Und zwar motivirt er diese Zurückhaltung durch den Hinweis auf die Noth-

Stühne (λογόν 4, 10) vollbracht hat und so zum „Heiland der Welt“ (4, 14) geworden ist. Daß der „Logos“ als das „Wort des Lebens“ unter uns erschienen ist (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1 f.) hat nicht „eine berauschende Wirkung“ (Ab. Harnack a. a. O. S. 128), sondern begründet unsere „Gemeinschaft“ (κοινωνία) mit dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo (1 Joh. 1, 3). Und was am Schluß des ersten Johannesbriefes — zur Warnung vor allen selbstgemachten „Abgöttern“ — von Christo gesagt ist, er sei „der wahrhaftige Gott und ewiges Leben“ (1 Joh. 5, 20 f.: οὗτος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος) — das klingt wieder in der apokalyptischen Darstellung des Menschensohnes, der als der „treue Zeuge und Anfang der Creatur Gottes“, als der „Erstgeborene von den Todten“, als „das Lamm, das erwürgt ist“, als das „A und das O“, der „Erste und der Letzte“, der die Schlüssel des Todes und der Hölle hat, als der Herr aller Herren und Richter der Welt auf dem Throne Gottes sitzend dogologisch verherrlicht und angebetet wird (Off. 1, 6. 8. 13 f. 17 f.; 3, 14; 5, 12; 12, 10; 22, 20). Und sein Name heißt: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Off. 19, 13 vgl. mit Joh. 1, 1 f.; 1 Joh. 1, 1: ὁ λόγος τῆς ζωῆς). Daß dieses „Wort“ als Schöpfungs- und Heilsmittler in einem vorzeitlichen (persönlichen) Verhältniß zu Gott stehend (πρὸς τὸν θεόν) nichts mit der hellenistisch-philonischen (unpersönlichen) „Vernunft“-Idee gemein hat, dürfte heutzutage allgemein anerkannt sein und kaum mehr bestritten werden (i. o. S. 7, S. 204 ff.).

Praktisch wird die Verherrlichung und Anbetung des „Herrn“ auch im Jakobus- und Judasbrief vorausgesetzt und von Petrus gelehrt, obwohl hier das theanthropologische Problem als solches nicht eingehender erörtert erscheint. Jakobus bezeichnet den „Herrn Jesus Christus“ (1, 1) als κύριος τῆς δόξης, dessen Name unter den Christen „angerufen“ wird (2, 1) und der als Richter bei seiner „Wiederkunft“ (παρουσία 5, 7. 9) erscheinen wird. Im kurzen Judasbrief wird Christus — der μόνος δεσπότης καὶ κύριος (v. 4) — als derjenige deshalb dem einigen Gott, unserm Heilanden, durch unsern Herrn Jesum Christum die δόξα zukommt. Petrus lande, durch unsern Herrn Jesum Christum die δόξα zukommt. Petrus aber bezeugt, wie in seinen Reden (Apostelg. 2, 36 ff.; 3, 13—20; 4, 27 ff.; 5, 30 ff.; 10, 37 ff.), so in seinen Briefen (1 Petr. 1, 3. 18; 2, 5 ff.; 3, 18 ff.; 5, 4. 10; 2 Petr. 1, 16 ff.; 3, 4 ff.) auf Grund der von den Propheten vorausbezeugten „Zeiden“ (1 Petr. 1, 11) die „Herrlichkeit“ Jesu, den Gott — durch die Auferstehung — erwiesen habe als einen „Herrn und Christ“, als „Fürsten des Lebens“, als den „Heiligen und Gerechten“, als den „Hirten und Bischof unserer Seelen“, der als Opferlamm „vor Grundlegung der Welt versehen“ (προεγνωσμένος 1 Petr. 1, 18) am „Ende der Zeiten“ erschienen ist, daß wir durch ihn „Glauben an Gott“ haben (1 Petr. 1, 21). Er ist der Eckstein (1 Petr. 2, 6 ff.); in ihm allein ist die σωτηρία beschafft

(Apostelg. 4, 12); er ist als der „Gerechte“ (δικαίος) für die Ungerechten gestorben (1 Petr. 2, 22 ff.), um uns zu Gott zu führen, getötet im Fleisch, lebendig gemacht im Geist (1 Petr. 3, 18). In ihm sind nicht bloß Gottheit und Menschheit geeint, sondern durch ihn sollen wir werden „Theilhaber göttlicher Natur“ (θείας κοινωνίας κοινωνοὶ 2 Petr. 1, 4). Denn derselbe Apostel bezeugt es, daß er „seine Herrlichkeit gesehen“ (2 Petr. 1, 16 ff.), die Herrlichkeit dessen, der in der Parusie das Weltgericht und die Weltverklärung herbeiführen soll (2 Petr. 3, 4 ff.) und dem in dogologischer Weise „die Ehre und Gewalt von Ewigkeit zu Ewigkeit“ zukommt (1 Petr. 4, 11; 2 Petr. 3, 18). —

Zu diesem Chorus neutestamentlicher Zeugnisse für die wahre Menschheit und Gottheit der einheitlichen Person Christi, unseres Heilandes, gesellt sich nun das in dieser Hinsicht so gewaltige Wort dessen, dem der Herr als der Auferstandene und Verherrlichte sich selbst wunderbar kund gethan hatte. Schon beim Tode des Stephanus war der christenfeindliche Pharisäer Saulus, der ein Zeuge gewesen, wie der erste Märtyrer Jesum im Geiste schaute als „des Menschen Sohn, stehend zur Rechten Gottes“ (Apostelg. 7, 55) und mit dem freudigen Gebet: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf“ (7, 58) selig und freudig entschlief. Der Weg nach Damaskus eröffnete ihm — wie der vom Herrn berufene und durch Ananias bekehrte und getaufte Paulus es selbst wiederholt bezeugt (Apostelg. 22, 17; 26, 16; 1 Kor. 9, 1; 15, 8; Gal. 2, 16; 2 Kor. 12, 1 ff.) — das Verständniß für die ihm gewordene „Offenbarung des Sohnes“, den er (Röm. 9, 5) preist als „Gott über Alles“ (ὁ ὢν ἐνὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας) und dessen herrliche „Erscheinung“ (Tit. 2, 13 ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ) als Gegenstand gläubiger Hoffnung der Christen von ihm bezeichnet wird. Diese beiden von den alten Dogmatikern als loci classici für die Gottheit Christi verwendeten Stellen sind exegetisch nicht unbestritten. Auch jene großartige, hymnologisch angehauchte Verkündigung des „Geheimnisses der Gottheit“ (1 Tim. 3, 16, wo die Lesart θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί vielleicht mehr Vertrauen verdient, als das einfachere und eben deshalb leichter erklärbare: ὃς ἐφανερώθη), ist für die theanthropologische Grundanschauung Pauli weder entscheidend, noch grundlegend. Dieß wird sich uns erst aus seinem Gesamtzeugniß ergeben. Und dieses wurzelt in dem sachlich-lehrhaften Zusammenhange des Römerbriefes, so daß Röm. 9, 5 nur wie ein Höhepunkt seines christocentrischen Evangeliums (Röm. 1, 16 f.) erscheint. Es ist gewiß von höchster, entscheidender Bedeutung, daß der Apostel hier gleich im Anfange seiner Darlegung (1, 3 f.) sich zu dem Herrn bekennt, der, durch die Propheten in der hl. Schrift (A. B.) vorherverkündigt, aus dem Samen Davids geboren nach dem Fleisch (seiner menschlichen Eigenart gemäß laut 8, 3 ff. ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), er =

wiesen worden ist in Kraft als Sohn Gottes nach dem Geist der Heiligkeit (d. h. gemäß des in ihm wohnenden göttlichen Lebens 2 Kor. 3, 17) seit der Auferstehung von den Toten. Nicht als ob er erst durch die Erklärung zu göttlicher Würde erhoben worden sei; vielmehr war er der von Gott gesandte Sohn schon als der „vom Weibe Geborene“ und „in der Fülle der Zeit“ Erschienene (Gal. 4, 4). Es ist durchaus im paulinischen Geiste gedacht, wenn es im Hinblick auf die Menschwerdung des Sohnes heißt, daß er nicht Engelart, sondern aus dem „Samen Abrahams“ (Ebr. 2, 17) Menschenart angenommen (*ἐπιλαµβάνεται, κεκοινώνηκεν, μετέσχευεν*) — wie die Kinder Fleisch und Blut haben (Ebr. 2, 17 vgl. 4, 15). Darin liegt die von uns entwickelte Idee der Assumtion (§ 34, 2) ebenso begründet, wie die damit verbundene Tatsache der Incarnation (§ 34, 3). Er, der „reich“ war, ist um unfertwillen „arm“ geworden (2 Kor. 8, 9), der „Gott gleiche“ (Phil. 2, 6 ff.), aus der „Gottesgestalt“ (*μορφή θεοῦ*) in die „Knechtsgestalt“ (*μορφή δούλου*) eingegangen (Phil. 2, 7 f. w. u. § 36, a). Zugleich ist aber dadurch die persönliche Einheit und die stete Wechselbeziehung der beiden „Naturen“, d. h. des Göttlichen und Menschlichen in dem „Einen Mittler“ (*εἰς μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* 1 Tim. 2, 5 vgl. v. 9 ff. und 2 Tim. 3, 8) gewährleistet. Daher steht dem Apostel die Anrufung des Namens Christi (Röm. 10, 13; 1 Kor. 1, 2; 12, 3) ebenso fest, wie die Anbetung desselben, vor dessen Richterstuhl wir Alle offenbar werden müssen (vgl. 2 Kor. 5, 10 mit 2 Kor. 12, 8 f.; Röm. 14, 11). Es ist der „Herr der Herrlichkeit“ (*κύριος τῆς δόξης* 1 Kor. 2, 8), den sie gekreuzigt haben (vgl. A. Seeberg, Die Anbetung des „Herrn“ bei Paulus, 1893). Neben dem „Einen Vater“, von welchem alle Dinge sind, steht der „Eine Herr, Jesus Christus, durch den Alles ist und wir durch ihn“ (1 Kor. 8, 6). Die zeitgeschichtliche und endgeschichtliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater, der „ihm Alles untergethan hat“ (1 Kor. 15, 27 f.), ist in demselben Sinne (als freiwillige und heilsordnungsmäßige) zu verstehen, wie das johanneische Wort Jesu „Ich gehe zum Vater; denn der Vater ist größer denn ich“ (Joh. 14, 28 f. o. S. 16). Durch Christum und in Christo soll eben zu Tage treten, wie bei der Reichsvollendung Gott „Alles in Allem“ sei. Weil also „Gott in Christo war“ (2 Kor. 5, 18 f.), ist in ihm die tatsächliche Versöhnung (*καταλλαγὴ*) zwischen Gott und Welt beschafter (vgl. Röm. 5, 10). Als der zweite Adam und Eine Mensch (*εἰς ἀνθρώπος*) hat er die Rechtfertigung des Lebens und die Gnadengabe Gottes allen denen gebracht, die ihn im Glauben umfassen (Röm. 5, 15 ff.; 8, 29; vgl. 1 Kor. 15, 22 f. 45 f.). Durch den Glauben an ihn und in ihm sind wir „Kinder Gottes“ (Gal. 3, 26; 4, 6). Und Christi Glaubensbewährung (im Gehorjam gegen den Vater Röm. 1, 16 f.; 3, 22) ist der Grund dafür, daß wir „in dem Glauben des Sohnes Gottes, der uns geliebt und sich selbst für uns dahingegeben“ (Gal. 3, 13 f.; Röm. 5, 8 ff.), die

Gewißheit des Lebens und der Gotteskindschaft haben (Gal. 2, 20; 3, 2 f. vgl. Hauptleiter a. a. O. S. 39 ff. über die *πίστις Ἰησοῦ* bei Paulus). Auf Grund der vier Hauptbriefe des Apostels, die wir bisher allein ins Auge gefaßt, ergibt sich nun die namentlich im Epheser- und Kolosserbrief durchgeführte Schlussfolgerung, daß Er, der Herr, als das „Bild des unsichtbaren Gottes“ auch der „Erstgeborene“ (*πρωτότοκος*) aller Creatur“ sei (Kol. 1, 15 f.), d. h. nicht etwa der Erstgeschaffene (*πρωτοκτισθείς*), sondern „vor Allen“ (*πρὸ πάντων*) aus Gott geboren, so daß in ihm, dem eigenen und einzigartigen Sohne (*ἰδιος υἱός* Röm. 8, 32) die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnen sollte (*πάν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* also: die wesenhafte Gottheit und nicht die bloße *θειότης* oder Göttlichkeit, die ja auch den Gotteskindern zukommt, Apostelg. 17, 20). Daß Gott „alle Dinge unter seine Füße gethan“ (vgl. Eph. 1, 21 ff.) und daß in ihm die „ganze Gottesfülle“ (*πάν τὸ πλήρωμα*) wohnen sollte, begründet der Apostel (Kol. 1, 19 f.) dadurch, daß Gott „auf ihn hin“ (*εἰς αὐτόν*) Alles „versöhnen“ wollte, (*ἀποκατελλάξαι τὰ πάντα* Kol. 1, 19), sei es das Irdische (*τὰ ἐν τῆς γῆς*), sei es das Himmlische (*τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Die Kluft ist überbrückt durch den im Fleisch erschienenen ewigen Gottessohn (vgl. 1 Tim. 2, 5 ff.; 3, 16; 2 Tim. 1, 9 ff.; 3, 8; Tit. 2, 13; 3, 6).

Wir haben bisher absichtlich die christologische Grundanschauung des Epheserbriefes bei Seite liegen lassen. Denn hier wird vor Allem das Hohepriestertum Christi und seine Selbstopferung zur Sühne der Menschheitsünden hervorgehoben (f. w. § 41, a). Aber um solch vollgültiges Opfer vollziehen zu können, mußte Er, der himmlisch verkörperte Hohepriester, „über alle Engel“ erhaben, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης*) und die Ausprägung seines Wesens (Ebr. 1, 2 ff. *χαράτις τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) sein, indem er bereits als „Schöpfungsmittler“ alle Dinge durch das Wort seiner Macht trägt. Ihm kommt die Sohnschaft in einzigartiger Weise zu, so daß „alle Engel ihn anbeten sollen“ (1, 6 ff. vgl. mit Ps. 45, 7; 110, 1 f.) Und doch ist Er, der nicht die Engel, sondern Abrahams Same annimmt (f. o. über Ebr. 2, 14—17), als im Fleisch Erschienener in allen Dingen den Brüdern gleich geworden (2, 17) und „auch allenthalben versucht“, doch „ohne Sünde“ (4, 15). Erst durch „Leiden und Tod“ ist er als der himmlische Versöhner und Hohepriester zur Vollendung gelangt, gekrönt „mit Herrlichkeit und Ehre“ (Ebr. 2, 9 f.; vgl. 1, 8 und Phil. 2, 9 f.). So hat er die Macht des Todes gebrochen (2, 14). Indem er durch den ihm innewohnenden ewigen Geist (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*) sich selbst Gotte tabellos (*ἰσχωρον*) darbrachte, ist er der „Mittler des neuen Testaments“ (*διαθήκης καινῆς μεσίτης* Ebr. 9, 15) geworden. — Hier begegnen sich also die johanneischen und paulinischen Gedanken über die gottmenschliche Person des Erlösers. Sie ruhen aber auf dem Selbstzeugniß Jesu, durch das uns die Ge-

wißheit geworden, daß wir ein volles Recht haben auf Grund der hl. Schrift die gottmenschliche Person des Heilmittlers als Gegenstand freudiger Anbetung, sowie als Postulat des christlichen Glaubens hinzustellen (§ 33), um auf Grund der Menschwerdung (Assumption und Incarnation § 34) die lebensvolle Einheit und lebendige Wechselwirkung der göttlichen und menschlichen „Natur“ in der Einheit der Person Jesu Christi (§ 35) zu behaupten.

b) Das „Urdatum“ der kirchlichen Entwicklung des christologischen Dogmas ist — wie Loofs (a. a. O. R. E.³ IV, S. 22) mit Recht hervorhebt — die schlichte und zweifellose Anbetung Jesu. Sie zeigt deutlicher als alle Ansätze christologischer Speculation, daß Christus der „Menschensohn“ den Gläubigen jener Zeit, ja der ganzen Urgemeinde „in die Sphäre Gottes gehörte“. Bei der Formel *Ἰησοῦς Χριστὸς θεός* handelte es sich nicht um eine bloß ethisch-religiöse und pietätvolle „Verehrung“ — etwa im Sinne der *θεοποίησις*, wie sie für alle Gotteskinder erhofft und ersehnt wurde (so A. Harnack, Dogm. Gesch. I³ S. 180 Anm. 1; vgl. I² S. 158 Anm.), sondern um die „anerkannte Thatfache“, daß Jesus der Christ und als solcher der einzigartige, weil anzubetende Gottessohn und Erlöser sei (vgl. R. Seeberg, D. G. I, S. 121). Selbst jener von Origenes (de oratione 16 p. 152 ed. Lommatzsch) ausgesprochene Zweifel, ob solche „Anbetung“ erlaubt sei (da sie doch im Grunde nur Gott dem Vater gebühre), setzt voraus und erkennt zugleich an (vgl. *περὶ εὐχῆς* XVII, 146), daß es allgemein geschehe. „Anrufung“ und „Gebet zu Christo“ hier künstlich zu unterscheiden — wie A. Harnack (a. a. O. I³ S. 174) in Analogie mit der für jene Zeit doch ganz unbekannten „Heiligenverehrung“ will — wäre, wie Loofs richtig bemerkt, ein „Anachronismus“. Weist doch auch das bekannte Wort des Plinius darauf hin, daß es bei den Christen Gelohnheit sei: *carmen Christo quasi Deo dicere*. In frommer Einfalt huldigten sie gleichsam einem „naiven (binitarischen) Modalismus“, wie er gleich anfangs uns bei Polycarp, im Hirten des Hermas, im Barnabas- und in dem Clemens-Brief entgegentritt. „Gott im Fleische“ — so lautete die Urformel bei Polycarp und Clemens. Man redete unbefangen von dem „Leiden“ und vom „Blute“ Gottes (Didache). Und weil Gott in Christo war, erschienen auch das göttliche *πνεῦμα* (Hermas) und die menschliche *σάρξ* in ihm vereinigt. Auch A. Harnack gesteht zu (a. a. O. I² S. 153), daß „in dem religiösen Verhältniß, sofern man auf das Geschenk des Heils reflectirte, Jesus geradezu die Stelle Gottes vertreten konnte“ oder — wie wir hinzufügen möchten — mit innerer Nothwendigkeit für alle an ihn als den Christus Glaubenden vertreten mußte.

Entscheidend ist es nun, daß schon in der urchristlichen Lehrentwicklung und Bekenntnißbildung (ich erinnere an die Taufformel, von der

A. Harnack in seiner Darlegung des „Wesens des Christenthums“ gänzlich schweigt) die judaisirende und ethnisirende, näher die ebjonitische und doketische Einseitigkeit zu genauerer kirchlicher Bestimmtheit des Dogmas drängten. Es handelt sich dabei nicht um den Gegensatz einer sogen. „adoptianischen“ und einer „pneumatischen“ Christologie (s. Bd. II, 1 S. 187 ff.; u. S. 225 ff. gegen A. Harnack), als ob jene mehr das ethisch-religiöse Sohnesverhältniß Christi zu Gott, diese mehr das in ihm wirkende und sich offenbarende *πνεῦμα θεοῦ* betonten. Denn auch die judaisirenden Ebjoniten (namentlich die sogen. Nazoräer), obwohl sie die Formel vom „bloßen Menschen“ (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) aufbrachten, erkannten doch den „Geist Gottes“ (sei es bei der jungfräulichen Geburt, sei es bei der Taufe Jesu) als das ihm innewohnende belebende Princip an. Und die ethnisiierenden Doketen (namentlich unter den ältesten, bis in die johanneische Zeit hinaufragenden Gnostikern) charakterisirten sich nicht sowohl durch die Betonung der specifisch göttlichen Geistesintwohnung in Christo, als durch die Behauptung einer wesenhaft höheren (übermenschlichen) Gottesnatur in dem Christus, dessen reale Menschheit (sartische Eigenart) sie leugneten oder zu einem bloßen Scheine verflüchtigten. Außerdem scheint mir — wie auch Loofs (a. a. O. S. 23 ff.) mit vollem Recht hervorhebt — jene Harnack'sche Untercheidung eine unklare, weil nicht exclusive zu sein (vgl. II, 1, S. 216). Man könnte auch die Vertreter jener sogen. „pneumatischen“ Christologie, insofern sie das Göttliche in Christo als eine Art über dem Menschlichen schwebende Gnabengabe bezeichneten, zu den Anhängern des (religiös-ethischen) Adoptianismus rechnen (so z. B. die Antiochener und die späteren Adoptianer des 8. Jahrh. s. w. u.). Und wiederum ließe sich die adoptianische Auffassung als eine dynamisch-pneumatische charakterisiren, weil sie die relativ höhere Würde des (vom Vater angenommenen) Gottessohnes aus der übernatürlichen göttlichen Geistesmittheilung herleitete (so z. B. bei den Socinianern s. w. u. sub c). Klar wird m. E. der Unterschied jener ebjonitischen und doketischen Tendenz, wenn wir jene als die anthropomorphistische, diese als die theomorphistische Christologie zu verstehen suchen. Dort waltet (mit rationalistischer, pelagianischem und pelagianischem Hintergrunde) das religiös-ethische Interesse vor, Christum als den primus inter pares, als den für uns vorbildlichen „Gottesmenschen“ *κατ' ἐξοχήν* zu fassen. Hier macht sich (mit mythisch-pantheistischem Hintergrunde und manichäisirender Gefahr) das metaphysisch-speculative Interesse geltend, bemgemäß man in Christo eine Gotteserscheinung (Theophanie) erkannte auf Kosten der historischen, heilsgeschichtlich bezeugten Wirklichkeit (s. w. u. sub c). Daher entwickelt sich jene anthropomorphisch gefärbte Richtung allmählich zu dem feineren Irrthum des Nestorianismus (das Göttliche resp. der *λόγος* wohnte in Christo nur *κατὰ χρόνον* oder durch *συνάγεα*), während diese theomorphische Auffassung den

Monophysitismus aus sich erzeugt (daß Göttliche droht, *κατὰ φύσιν* in Christo wohnend, das Menschliche zu verschlingen).

Es läßt sich nicht leugnen, daß die kirchliche Dogmenbildung in christologischer Hinsicht jener judaisirenden Gefahr energischer entgegentrat, als dieser hellenistischen, wie sie bei den griechischen Apologeten und in der alexandrinischen Schule zu Tage trat (s. w. u.). Zunächst reagierte man energisch gegen beide. So vor Allem Ignatius, der gegenüber dem *Ἰουδαΐζειν* die volle Gottheit des Erlösers mit Hinweis auf sein erlösendes Blut (*αἷμα θεοῦ* ad Eph. 1.) hervorhob. Nicht bloß, daß der „Eine Gott“ (*εἷς θεός*) als „durch Christum sich selbst offenbarend“ hingestellt wurde; Christus ist ihm vielmehr *ἐν σαρκὶ γεγόμενος θεός* (ad Magn. 8,2), *σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πατὴρ τὸς καὶ τότε* (in seiner Präexistenz) *ἀπαθής* (ad Eph. 7; vgl. ad Magn. 6: *Ἰ. Χρ. πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί ἦν καὶ ἐν τέλει ἐγέννη*). — Insbesondere betonte es Melito von Sardes (Fragm. 6 u. 13 ed. Otto IX, p. 416), daß hier das Göttliche in menschlicher Art uns entgegentrete, sofern der an sich Leidensunfähige in Christo leidet (*impassibilis patitur, invisibilis videtur, immortalis moritur*). Bei ihm findet sich auch zuerst die Hervorhebung der „zwei Naturen“, nur daß er sie als *δύο αὐτοῦ οὐσίαι* bezeichnet; während Athenagoras zwischen den Bezeichnungen *φύσις* (Eigenart) und *οὐσία* (Wesenheit) schwankt. Bei Tert. werden ähnlich *duae substantiae* in una persona conjunctae, non confusae hervorgehoben (adv. Prax. 27; de anima 32) und namentlich die volle Menschheit Christi (anima und caro gegen Veryll cf. de anima c. 11 ff.) betont. Ja Tert. neigt (Praxeas gegenüber) zum Subordinationismus, sofern die *filiatio* gemäß dem „Geheimnis der Deonomie“ (*οἰκονομίας sacramentum* adv. Prax. 2) sich so vollzieht, daß Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio (resp. sermo rationis et ratio sermonis s. w. u. Justin) sich in dem Christus darstelle, der als Mensch erschienen von Ewigkeit her Sohn Gottes zu werden bestimmt sei.

Am correctesten stellt sich die (antibionitische und antidoketische) altkirchliche Christologie dar bei Irenäus. Dreierlei ist für sie charakteristisch: 1) die Idee der Herablassung (Selbstbeschränkung) Gottes in Christo (vgl. adv. Macr. IV, 20, 1: *secundum magnitudinem non est cognoscere Deum — impossibile est enim mensurari patrem — sed secundum dilectionem ejus*; mit III, 38, 2: *διὰ τοῦτο συνηντίαζεν υἱὸς τοῦ θεοῦ, τέλειος ὢν, τῷ ἀνθρώπῳ*, und zwar *χωρούμενος*, d. h. sich in räumlicher Beschränkung faßlich machend; vgl. I, 9, 2 ff. *Verbum caro factum carnem nostram assumsit*. 2) In Christo sind daher Gottheit und Menschheit so innig geeint, daß man von einer *communio*, ja *commixtio* (*σύγκρασις*) Dei et hominis in ihm reden könne (IV, 20 cf. III, 18 sq.); 3) verband Iren. damit die Idee der *recapitulatio* (III, 18, 1; 19, 1), d. h. was wir in Adam

verloren haben (*secundum imaginem et similitudinem Dei*), das haben wir in Christo wiedererlangt — also nicht abgesehen von der Sünde, wie Dörner von Iren. sagt. Denn die innige Vereinigung von Gottheit und Menschheit Christi motiviert Irenäus durch die in Christo kraft seines Opfertodes zu beschaffende Erlösung (adv. haer. I, 10 f. w. u. § 41, b).

Die Gefahr einer einseitig theomorphen Christologie mit speculativ-hellenistischem Hintergrunde (s. o. S. 7 f.) zeigt sich besonders bei den griechischen Apologeten und gelangt bei den Alexandrinern zu monophysitischer Wucherung (Cyrill, Euthyces) im Gegensatz zu der arianisch-nestorianischen Tendenz auf anthropomorphe Ausgestaltung des Christusbildes in der antiochenischen Schule. Das Merkwürdige war nur, daß, wie Justin, so insbesondere seine Nachfolger, die Begründer der alex. Schule (Clemens und Origenes), zwischen einer Vergöttlichung Christi (durch die Idee der „ewigen Zeugung“ aus Gott) und einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater (Zeugung aus dem Willen des Vaters, daher *δεύτερος θεός*) schwanken, bis diese Unklarheit durch den immer mehr sich zuspitzenden Gegensatz der Antiochener und Alexandriner zu einem scharfen (exklusiven) Widerstreit wurde.

Zunächst ist es bedeutsam und in gewissem Sinne verhängnisvoll, daß durch die griechischen Apologeten — namentlich Justin d. M. — die hellenistisch-philonische, resp. platonisch-stoische Logos-Idee (= schöpferische Weltvernunft) in die Christologie eingeführt und mit dem Sohnesbegriff oder dem fleischgewordenen „Wort“ der johanneischen Ueberlieferung combinirt wurde. Christus erschien so als die incarnirte „Weltvernunft“: *ὁ λόγος σαρκοποιήθεις ἄνθρωπος γέγονεν* (Justin Apol. I, 23). Das „vollkommen Logische“ (*τὸ λογικὸν ὄλον*) sei in Christo offenbar geworden, dieselbe göttliche Weltvernunft, die in Socrates nur partiell (als *λόγος σπερματικός*) gewohnt habe. So wurde die Person Christi gleichsam „von Oben“ construiert, die (ideale) Präexistenz des „Schöpfungsmittlers“ und der kosmologisch-ontologische Gedanke in den Vordergrund gestellt und das ethisch-historische und soteriologische Moment vernachlässigt. Trotz dieser Apotheose des fleischgewordenen Logos mußte aber doch im Verhältniß zum schöpferischen, ewigen Gott eine Art Abhängigkeit und Unterordnung die Folge sein. Clemens Alex. (Strom. 6, o. 11) neigt zu doketischer Auffassung, indem er den „Sohn Gottes“ als leidensunfähig (*ἀπαθής*) bezeichnet. Er sowohl als Origenes wollten die „Gottheit“ Christi entschieden festhalten; aber sie leiteten sie doch her aus dem „Willen“ des Vaters, der allein der *ἀγέννητος θεός* sei, so daß der Sohn als der fleischgewordene Logos in zweite Linie zu stehen kam (als *δεύτερος θεός* oder *θεὸς ἑτερος*, ja direkt als *πίσμα* bezeichnet; vgl. Ab. Harnack, D. G. I² S. 595 ff.). Man wollte im trinitarischen Interesse, d. h. im Gegensatz zum Monarchianismus (Noëtus), Modalismus

(Sabellius) und Dynamismus (Paul v. Samosata und später Marcell v. Ancyra; vgl. Bd. II, 1 S. 214 f.) die „zweite Person“ der Gottheit, d. h. seine eigenartig unterschiedene „Hypostase“ als in Christo Jesu erscheinene erweisen. Daher wurde auf jener Synode zu Antiochia (269) das *ὁμοούσιος* als zum Sabellianismus verleitender Ausdruck beseitigt. Gleichwohl hielt man an der wesenhaften Gottheit Christi fest, um die Erlösung als Neuschöpfung (Herstellung der *ἀφθαρσία*), näher: als Todes- und Satanzübertwindung durch ihn zu motivieren. Daß hiermit eine rein „physische Erlösungslehre“ (Ab. Harnack I³ S. 473 ff.; Loofs, D. G. § 21, 3) sich anbahnte, um in Athanasius und den Alexandrinern ihren Höhepunkt zu erlangen und zwar „in Folge der Zweinaturenlehre“ (Loofs, R. G.³ IV, S. 39) scheint mir nicht erwiesen zu sein. Denn die Erlösung wurde doch wesentlich unter den Gesichtspunkt der Ueberwindung der Sünde gestellt, deren Urheber Satan und deren Folge der Tod sei (vgl. Athan. c. Arian. I, 49; II, 67 ff., wo es heißt: „nur der, der wesentlich mit Gott Eins ist, vermag die Menschheit von Sünde, Fluch und Tod zu erlösen“ etc., s. v. Bd. II, 1 S. 218).

Origenes stellte (De princ. 4, 30) den Logos als derart in Christo wohnend dar, daß nicht die „ganze Gottheit“ (omnis divinitas) sich in ihm verkörpere, da ja der Logos gleichzeitig das All durchwalte. Er habe sich nur mit der (präexistenten) Seele des Menschen Jesus derart vereinigt, daß nunmehr in dem Fleischgewordenen die zwei Naturen nicht „exclusiv“ nebeneinander bestehen, sondern in der einen Person mit einander verschmolzen. In Christo seien ein menschliches und göttliches Subject derart verbunden, daß sich diese Vereinigung (*θεοποίησις*) gewissermaßen in allen Gottesmenschen fortsetzen könne (Orig. contr. Cels. III, 28; Athanasius contr. Ar. I, 39).

Hier tritt uns also in der That eine christologische „Doppelströmung“ entgegen, die sich in dem Maße zu einem „Gegensatz“ entfalten mußte, als man auf das Göttliche oder das Menschliche einseitig den Nachdruck legte. Jenes tritt uns bei den Alexandrinern (Athanasius, den drei Cappadociern, und in extremer Weise bei Cyrill und Euthyces) entgegen; dieses bei den Antiochenern (bei Lucian und Arius beginnend, in Nestorius gipfelnd, während Theodor und Theodoret zu vermitteln suchen).

Die Alexandriner betonten vor Allem die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo als *ένωσις φυσική* (nicht bloß *κατὰ χάριν* oder *σχετική*). Und kraft des *λόγος ένσαρκος* sollte die menschliche Natur als die zur „Bergöttlichung“ gelangende Seite der Person Christi gefaßt werden. Darin lag eine Unklarheit. Durch den Gedanken des Apollinaris wurde man zu deutlicherer Formulierung gedrängt. Dieser wollte den Logos geradezu an die Stelle des menschlichen Geistes (*νοῦς*) treten lassen. Sonst, meinte er, kämen wir zur falschen Annahme einer „Doppelpersönlichkeit“ in Christo (*δυο άνήσαν*). Er redete daher von der „Einen Natur des fleisch-

gewordenen göttlichen Logos“ (*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη*), so daß das „Fleisch“ zum Organ der „göttlichen Natur“ wurde. Dagegen reagierten vor Allem die beiden Gregore mit der Formel: *τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον*, d. h. wenn Christus nicht die volle Menschennatur, zu der vor Allem der menschliche „Geist“ gehöre, angenommen habe, so sei auch die „Heilung“ keine wahre und vollständige (Greg. v. Naz. Ep. 101). Aber es blieb dabei, daß durch den *λόγος ένσαρκος* die menschliche Natur in Christo vergöttlicht worden sei (*θεοῦ μὲν ενανθρωπήσαντος, ἀθρώπου δὲ θεωθέντος*). So bahnte sich die monophysitische Idee der *κράσις* und *σύγχυσις* (Euthyces) an, trotz der Betonung des *ἀτρέπτως* und *ἀσύγχυτως* von Seiten Gregors von Nyssa (Contr. Eunom. 5). Auch den wechselseitigen Austausch der Idiome (*τὼν τε τῆς σαρκὸς καὶ τὼν τῆς θεότητος ιδιωμάτων*) hob dieser bereits hervor, um die menschliche Natur als von der göttlichen durchdrungen und erhoben darzustellen, wodurch der später entwickelte Gedanke der Anhypostasie (die menschliche Natur sei *ἀνυπόστατος*) angebahnt wurde. Es ist das ein Ueberbleibsel des unüberwundenen Apollinarismus. Cyrill aber lehrte direct die *μία σεσαρκωμένη φύσις τοῦ λόγου* (Ep. ad Acac. bei Mansi V, p. 320). Bei dem Act der „Einigung“ könne man zwar von „zwei Naturen“ reden. Nach der *ένωσις*, die die Zweiheit aufhebe, glauben wir *μίαν εἶναι τὴν τοῦ νούου φύσιν ὡς ἐνός, πλὴν ενανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου*. Der Logos verknüpft gleichsam die Idiome beider Naturen (*εἰς έν ἄμφορ συλλέγει, ἀνακρίνας τὰ τὼν φύσεων ιδιώματα*). Euthyces aber ging so weit, daß er die Analogie der menschlichen Natur Christi mit der unseren bestritt (*μη ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν*). Denn es liege eine *τροπή* und *μεταβολή* vor. Also rein doketisch (cf. Mansi VI, 744)!

An der alexandrinischen Bezeichnung der Maria als der „Gottesgebärerin“ (*θεότοκος*) entzündete sich der Streit und der energische Widerspruch der Antiochener. Die relative Berechtigung ihrer Anschauung lag in der Betonung des religiös-ethischen Momentes der menschlichen Entwicklung Jesu. Es sollte vor Allem der *καινὸς άνθρωπος έν Χῷ* zum Verständniß gebracht werden, aber — im Schema der Zweinaturenlehre, die zu einer Zweipersonenlehre auszuarten drohte. Daher redete Nestorius von zwei *πρόσωπα*, da keine *φύσις ἀπρόσωπος* sein könne und dürfe. Christus habe nicht zwei wesentlich (*οὐσιώδως*) geeinte, sondern nur durch Verhältnißbeziehungen (*σχετικῶς*) und Aneinanderfügung (*συνάγεια*) geeinte Naturen gehabt. Maria sei nur *Χριστοτόκος*. Es handle sich bei der Menschwerdung nur um eine *ένοικησις* des Göttlichen in menschlicher Eigenart. Der Logos wohnte im Menschen Jesus wie in seinem Tempel. Das Fleisch als solches sei nicht *capax divinae naturae*. — So standen der Eine präexistente Gottessohn (*εἰς υἱὸς θεοῦ*) und der Eine Sohn der Maria (*εἰς υἱὸς Μαρίας*) gleichsam wie eine Doppelercheinung einander gegenüber, und zwar so, daß in

dem Sohn der Maria das Göttliche im Grunde doch nur „aus Gnaden“ wirksam sei (*κατὰ χάριν*, also gleichsam von Oben, *ἄνωθεν* wirkend, wie die Anhänger des Paulus v. Samosata lehrten). Dadurch drohte — mit Unterscheidung eines *ἔνω* und *κάτω* *Χριστός* — die Einheit der gottmenschlichen Person verloren zu gehen, trotz der ernststen Versuche eines Theodor v. Mops. und Theodoret, die Einpersönlichkeit (das *ἐν πρόσωπον*) zu wahren und die Gegensätze zu vermitteln. Gegen Cyrill wurden die *δύο φύσεις* (resp. *ὑπόστασεις*) in dem Einen Christus festgehalten, aber die menschliche Natur sollte, wenn auch nicht unpersönlich (*ἀνυπόστατος*), so doch als von der göttlichen getragene und durchdrungene gleichsam „innerpersönlich“ sein: *ἐνυπόστατος* lautete die vom Bischof Leontius geprägte Formel, nach welcher der Mensch Jesus an dem göttlichen (präexistenten) Logos seinen Personhintergrund habe, ohne seine menschliche Eigenart einzubüßen.

Zu einer Art Ausgleich kam es bekanntlich — nachdem das Ephesinische Concil (431) sich gegen die Antiochener für Cyrill entschieden hatte — auf dem Concil zu Chalcedon (451) durch die Epistola dogmatica Leo des Gr. von Rom ad Flavianum. Dafür hatte die abendländische Christologie (Zert. Aug.) bereits die Vorarbeit geleistet. Schon Tertullian (adv. Prax. 27) hatte von duae substantiae (später naturae) in una persona conjunctae, non confusae geredet. Christus — sagte er im Gegensatz zu den Patripassianern — est Deus et homo, sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distans. Daher: videmus duplicem statum (adv. Prax. 30): Christus, Dei filius, mortuus est — ut impassibilem Deum ostenderet, qui sic filium dereliquit, dum hominem ejus tradidit in mortem. Gleichwohl wurden im Abendlande jene Formeln gang und gäbe (Deus natus, Deus crucifixus), die an die alexandrinische Tradition erinnerten. Augustin — anknüpfend an Novatian — stellte die una persona, den unus Christus in den Vordergrund, Dei filius semper naturā et hominis filius ex tempore factus gratiā (Serm. c. Arian. 8, 6). Daher mußte die unitas personae in utraque natura gewahrt werden, ut idem ipse filius Dei, qui filius hominis (Encheir. 40, 12). Ja, der filius hominis in Christo sei (wie auch Novatian lehrte) ein filius Dei adoptivus, durch welchen Alle Gottes Kinder werden, qui per ejus primatum in Dei gratiam renascuntur scil. per adoptionem filiorum (vgl. De fide et symb. IV, 6). Daraus erklärt sich die für das Chalcedonense entscheidende Lehrtradition, wie sie Leo der Gr. (449) in jenem berühmten Lehrbriefe formulierte: salva proprietate utriusque naturae et substantiae (also promiscuo gebraucht) suscepta est a maiestate humilitas (cap. 3). Gott sei zwar an sich impassibilis. Aber um unsertwillen non dedignatus est Deus homo esse passibilis (cap. 4). Die für die Lehre von Christo wichtige Folgerung sei: Agit utraque forma (= natura) cum alterius com-

munionem quod proprium est. Unus enim idemque est: vere Dei filius et vere hominis filius. Propter hanc unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo . . . et rursus filius Dei crucifixus dicitur et sepultus (cap. 5). — Analoge Gedanken finden sich schon bei Tert. und Aug. und klingen im sogen. Athanasianum wieder: Unus Christus non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum; unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Demgemäß wurde nun zu Chalcedon gegen beide Extreme festgestellt, daß in dem Einen und selbigen Christus die zwei Naturen (*δύο φύσεις*) unvermischt und unverwandelt (*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως*), ungeschieden und ungetrennt (*ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*) zu Einer Person (*εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν*) verbunden seien.

Daran knüpfte sich die Behauptung der *κοινωνία καὶ ἀντιδοσις τῶν ὀνομάτων* oder *ιδιωμάτων* mit Verwerthung der Formel von der Enhypostasie. Und dennoch soll — wie es in Leo's Brief heißt — jede „Natur“ das ihr „Eigenthümliche“ wirken (s. o.). Hier lag die Gefahr eines doppelten Willens (*δύο θελήματα*) verborgen. Und es entwickelte sich als unerquickliches und unfruchtbares Nachspiel der alexandrinisch-antiochenischen Differenz der Gegensatz der sogen. Theopaschiten (*ὅτι τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί*) und Dyotheleiten (*ὅτι φησὶ καὶ θελήματα*). Beide wurden durch die Synode zu Constantinopel (553) abgewiesen, während das 6. ökm. Conc. (680) den Monothelismus mit seiner Formel (*μία θεανθρώπι ἐνέργεια*) zurückwies und für den Dyothelismus sich erklärte (*κηρύττομεν δύο φησὶ καὶ θελήματα οὐχ' ἐναντία, ἀλλ' ἐπόμενον τὸν ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ ὑποτασσόμενον τῇ θεῷ αὐτοῦ θελήματι*).

Im Abendlande wurde dann noch abschließend die dem Nestorianismus verwandte Lehre der sogen. Adoptianer (Elipandus v. Toledo und Felix von Urgell) durch Alcuin zurückgewiesen und auf mehreren Synoden (792–799) verworfen. Jener dyothelische Gedanke, daß in Christo der ewige, wesenhaft mit dem Vater einheitliche Gottessohn von dem cum electis per adoptionis gratiam vergöttlichten Menschensohne zu scheiden sei, gab Anlaß zu dem berechtigten Vorwurf, daß hier der Heiland getheilt werde in duos filios, unum proprium, alterum adoptivum, et in duos Deos, unum verum Deum, alterum nuncupativum.

Die Tendenz der mittelalterlichen kirchlichen Christologie ging im Orient (Joh. Dam.), wie im Occident (Petrus Lomb., Thomas v. Aquino) dahin, das lebendige innere Verhältniß der „beiden Naturen“ nicht bloß in negativen Formeln (wie beim Chalcedonense), sondern durch positive Weiterbildung der Lehre von der communicatio idiomatum

zur Geltung zu bringen. Daß solches auf Kosten der vollen und wahren Menschheit geschah, daß die Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur dabei stets betont wurde, daß endlich die Lehre von der „Unpersönlichkeit“ (Anhypostasie) der menschlichen Natur Christi trotz aller Cautelen (durch Hervorhebung der Enhypostasie) das Verständnis für den geschichtlichen Christus und seine menschliche Lebensentwicklung erschwerte, ja unmöglich zu machen drohte, liegt auf der Hand. Anselm suchte in seiner Schrift *Cur Deus homo* (um 1094) nur den in Christo verwirklichten (soteriologischen) Zweck der satisfactio, der vollgültigen Erlösung und Versöhnung durch Schuldtilgung von Seiten des Gottmenschen durchzuführen (s. w. u. § 41, h). Er begründete nur das Postulat der Gottmenschheit, ging aber auf das Problem der Menschwerdung und der gottmenschlichen Person nicht näher ein. Joh. Damascenus (*Exd.* III, bes. c. 3, 11, 14 ff.) ist der eigentliche „orthodoxe“ Christologe der griechischen Kirche. Er erklärte Christum für eine *ὑπόστασις σύνθετος*, sofern das Göttliche und Menschliche kraft gegenseitiger Durchdringung (*περιχώρησις*) und durch die Art der Wechselbeziehung (*τρόπος τῆς ἀντιδόσεως*) die gemeinsame Handlungsweise (*ἐνέργεια θεανθρώπη*) ermögliche. Denn Ein und derselbe sei der göttlich und menschlich Wollende (*εἰς καὶ αὐτὸς ὁ θέλων θεικῶς τε καὶ ἀνθρώπινως*). Daraus schloß er auf die „Gemeinsamkeit der Wirkungen“ (*κοινωνία ἀποτελεσμάτων*), aber nur kraft des einheitlichen Subjects. Denn die „Naturen“ sind ja nicht umgewandelt, können also nicht (durch die *ἀντιδοσις*) ihren Idiomen entsagen. Die Gottheit als das ungeschaffene und unveränderliche Wesen bleibt „leidensunfähig“ (*ἀπαθής*), gleichsam „apathisch“ (!) selbst beim tiefsten Seelenleiden des Menschen Jesus; und die Menschheit als geschaffene ist nicht allmächtig und allgegenwärtig, sondern beschränkt und leidend. Aber der einheitlichen Person (dem Concretum der Hypostasie) soll man die Idiome beider Naturen beilegen. Wir sehen, zum Begriff der Selbstbeschränkung Gottes und zur Annahme eines wirklichen Leidens des Gottessohnes als solchen konnte sich jene Christologie ebensowenig aufschwingen als die abendländische. Die Ansicht, welche jedes Werden, jede Veränderung, jede Leidensfähigkeit des Logos ausschloß, konnte zu jenem Nihilianismus führen, der im Abendlande (durch Petrus Lombardus) eine Zeit lang aufkam und im Grunde unüberwindbar erschien, so lange man den abstracten Gegensatz des Unendlichen und Endlichen fixierte; da mußte schließlich das Menschlich-Endliche zu nichts und vom Göttlich-Unendlichen verschlungen werden.

Petrus Lombardus stimmt mit dem Damascener zusammen in der Betonung der „Anhypostasie“. Die von ihm geprägte Formel: *non accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam* — ist zwar an sich richtig, wenn und sofern sie gegen den adoptionistischen Gedanken gerichtet erscheint

(s. o. S. 69). Aber sie nähert sich der monophysitisch-doketischen Anschauung, wenn damit die Vergöttlichung der menschlichen Eigenart auf Kosten der vollmenschlichen Entwicklung angedeutet werden soll. Deutlicher formuliert Thomas das Problem, indem er (*Summa* III, qu. 16, 1 u. 5) das „Abstractum“ der Natur von dem „Concretum“ der Person unterscheidet. In Christo (concret angesehen) *Deus est homo et homo est Deus*. So nimmt auch die Gottheit am Leiden und die Menschheit an der Herrlichkeit theil kraft der *unitas personae*. Aber, wie man nicht sagen dürfe: „die Gottheit leidet“, so auch nicht „die Menschheit ist allmächtig“. Denn in *mysterio incarnationis non est eadem natura divina et humana, sed eadem est hypostasis utriusque naturae*. Et ideo ea quae sunt unius naturae non possunt de alia praedicari, quod in abstracto significatur (s. o. S. 56). Duns Scotus († 1308) hielt an dem altkirchlichen christologischen Schema fest, betonte aber stärker das Abhängigkeitsverhältnis der menschlichen gegenüber der göttlichen Natur, so daß jene von dieser die „Personalität“ empfängt. Denn *natura humana (Christi) personaliter unita est Verbo*. Vgl. R. Seeberg, *D. G.* II, S. 138 und namentlich dasselben tiefgreifende Monographie: „Die Theologie des Joh. Duns Scotus“ 1900 S. 236 ff.

Seit der Reformation kommt die christologische Frage in neue Bewegung. Die römische Kirche bewahrt die scholastische Lehre mit ihrer monophysitisch-doketischen Physiognomie. Die Hoheit und Gottheit Christi steht im Vordergrund und wird durch das Wunder der wiederholten Incarnation (bei der Messe und dem Deus in pixide) Gegenstand der Anbetung. Die Maria resp. die Heiligen gelten als Vermittler für jeden Sünder, der dem Thron des gottgleichen strengen Richters nahen will. Der evangelische Sünderheiland, der allen Menschen menschlich nahe ist und nahe zu sein verheißt, wird zu einem unnahbaren Gott und braucht daher einen menschlichen „Stellvertreter“ auf Erden. — Dagegen ist — im Gegensatz zu dieser monophysitisch angehauchten Creaturvergötterung — die reformierte Christologie entschieden nestorianisierend. Den Anlaß zu erneuter Untersuchung bot der Abendmahlsstreit und die Frage nach der Möglichkeit der geistlichen (resp. gottmenschlichen) Gegenwart Christi, die von den Reformierten bestritten, von den Lutheranern behauptet wurde. Die Voraussetzung dafür bildete die Frage nach der Mittheilung der göttlichen Idiome an die Menschheit Jesu. Zwingli (*Exeg. euchar. negot.* Opp. I, 1 p. 350 ff.) bezeichnete jeden dahin zielenden Ausdruck als bloße „Redefigur“ (*ἀλλοιωσις*), so daß Luther jene vielumstrittene „Alldosis“ *larva quaedam diaboli* nannte. Den eigentlichen Hintergrund oder erklärenden Schlüssel für die abstract-geistige (symbolisirende) Abendmahlslehre der reformierten Kirche bildete der calvinische (abstracte und schroffe) Gottesbegriff (s. o. Bd. II, 1 S. 123) und die durch ihn

bedingte Christologie. Aus Scheu vor Creaturvergötterung faßten sie die „himmlische“ Existenz Christi als eine jenseitige. Das überirdisch Göttliche und das irdisch Menschliche seien exclusive Gegensätze. *Finita non recipiunt infinita*. Daher habe auch der göttliche *λόγος*, als ein *infinitus* und *immensus*, sich die menschliche Natur nur so angeeignet (*naturam humanam sibi univit*), wie etwa der Geist Gottes in einem Christenmenschen wirke und wohne. Die Gottheit als solche, da sie unendlich und unbegrenzt sei, bleibe doch wesentlich über und außer der Menschheit (*extra eam*). Daraus erklärt sich der Satz Calvin's (Inst. II, 13, 4): *E coelo descendit filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret*. Also: eine Vollkommenbarung des Göttlichen im Menschlichen bleibt unmöglich. *Nulla natura in se recipit contradictoria*. Sonst entstünde eine *confusio seu exaequatio creaturae cum Deo*, also: nicht eine *perfectio*, sondern eine *destructio*; *desinit enim esse creatura*. Darum heißt es in der Admon. Neostadiensis (p. 70): *praedicatio humanorum de Deo et divinorum de homine quatenus naturas tantum verbalis est*. Die lebendige Gemeinschaft beider Naturen wird dadurch aufgehoben.

Dagegen reagierte nun mit aller Macht das lutherische Bewußtsein, besonders seitdem die Socinianer die reformirte Christologie bis zum Extrem eines halb rationalistisch, halb supranaturalistisch gefärbten Anthropomorphismus ausgeprägt hatten (s. w. u. sub c). Am tiefsten griff Luther, ohne sich um jene Formeln von Anhypostasie oder Enhypostasie zu kümmern, die ihn nicht interessierten.

Wie Melancthon die Frage über die Art der Menschwerdung (de modo incarnationis) in der ersten Ausgabe der loci (1521 p. 4) mit Hinweis auf die allein wichtigen *beneficia Christi* zurückwies, so wollte auch Luther nicht „speculiren von Oben her“, sondern an der Krippe die Himmelsleiter anlegen, um das „Kind Jesus, so in der Wiegen lieget“ als den zu erkennen, der „Himmel und Erde geschaffen hat“. Daher liegt ihm Alles an der persönlichen Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo; denn sie bilde die Grundlage der tröstlichen Wahrheit, daß wir „durch ihn und in ihm mit Gott eins werden, ob wir wohl Sünder seien und von ihm so ferne, wie die Hölle vom Himmel“. Aber jetzt können wir uns dessen getrösten, was Joh. 1, 14 geschrieben steht, d. h. „wir haben einen gewissen Herrn, den wir ergreifen können“, diemeil er „aus einem unendlichen Gott ein endlicher und beschließlicher Mensch geworden“. So heißt es in der Erklärung jener Stelle: „Der Sohn Gottes ist ein menschlicher Sohn worden, des Vaters ewiger Sohn ein zeitlicher, der uranfängliche ein anfänglicher Sohn geworden“. Beide sind nun „Ein Ding“ und „Ein Wesen“, also daß man mit Recht sagen kann: „Dieser Mensch ist Gott“ und „Gott ist dieser Mensch“. In seiner oben schon erwähnten Opposition gegen Zwingli's

„Alldoße“ und in seinem Interesse für die lebendige Gegenwart des Herrn im Abendmahl (vgl. sein „großes Bef.“) scheut Luther sich nicht, auch die Menschheit Jesu, als von der Gottheit durchdrungene, Zeit und Raum beherrschende zu fassen: „Wo du kannst sagen: hie ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zutrennet, weil ich alsdann könnte sagen: hie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! Denn hieraus wollte folgen, daß Raum und Stätte die zwei Naturen von einander sonderten und die Person zutrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht können . . . von einander reißen. Und es sollte mir ein schlechter Christus sein, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort (etwa jenseits „im Himmel“) zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre und an allen anderen Orten (auf Erden und im Sacramente) alleine ein abgesonderter Gott sein müßte ohne Menschheit. Mein Geselle, wo du mir Gott hinsetzt, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen . . . es ist Eine Person worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszieht und von sich legt, wenn er schlafen geht.“ Daher muß auch jenes „wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren“ und „wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren“ von dem einigen „Herrn“ ausgesagt werden. Dieses echt lutherische Stück in der Erklärung des 2. Art. als einen Keß der scholastischen Tradition, ja als eine Art „UnterSchlagung“ der evangelischen Wahrheit hinstellen (Ritschl), heißt nichts anderes als des Reformators christologischen und eng damit zusammenhängenden soteriologischen Grundgedanken verkennen. Denn Christi „Blut und Sterben vermöchte“ — wie Luther zuversichtlich behauptet — „nicht eine Sünde von uns zu nehmen“, geschweige denn „ein Tröpflein des höllischen Feuers zu löschen“, so Christus allein als Mensch und nicht als Gott gestorben wäre. In ihm ist in der That „Gott gestorben“ . . . „Wenn ich das glaubete, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten, so ist mir Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes“ . . . Denn „das ist unseres Herrgottes Ehre, daß er sich so tief herunterläßt ins Fleisch“ — ja daß er als „Kind in der Krippen und in denen Windeln gelegen ist“, um am Kreuz sterben zu können. Hier wurzelt und gründet Luthers gesammte (antischolastische) „Theologie des Kreuzes“. Die thatsächliche lebensvolle Einheit (*unitio* und *unio personalis*) war im Hinblick auf den Trost der realen Versöhnung das treibende Motiv und das Hauptinteresse des lutherischen Glaubens, wie der lutherischen Christologie. Das „Wie“ blieb nicht bloß räthselhaft und fraglich, sondern die Glaubensplerophorie wagte das in *scholam aeternam* referre.

Was unsere Bekenntnißschriften (Conf. Aug. p. 10 und bes. Form. Conc.

art. VIII Epit. 10) weiter in Betreff der „beiden Naturen“ in Christo sagen und ausführen, ruht zum Theil auf Luthers Gedanken, zum Theil auf Chemniz' Schrift *De duabus naturis in Christo* (1570) und hat seinen näheren confessionellen Anlaß in der Lutherischen Abendmahlslehre (s. w. u. § 48, 1 über die ubiquitas corporis Christi). Filius Dei assumpsit humanam naturam, ut sint duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus, vere Deus et vere homo. Dieser Satz der Augustana gab Anlaß zu der feststehenden Formel der Lutherischen Dogmatiker, die gleichsam als Grenzwächter der ernst gemeinten unio personalis galt: *nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον*. Dies festzustellen erschien nothwendig, um den Hauptzweck der Menschwerdung (finis et causa incarnationis) zu gewährleisten: die verzöhnende Liebe Gottes und die Erlösung des menschlichen Geschlechts (redemptio generis humani). Daher wurde (Osiander gegenüber) die Nothwendigkeit der Menschwerdung auch abgesehen von der Sünde zurückgewiesen — ein Beweis, daß hier nicht die speculirende Metaphysik, sondern das soteriologische Interesse das entscheidende Moment für die dogmatische Formulierung war.

Gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß die Ausführung im Einzelnen und im Ganzen die echt menschliche Seite, sozusagen die heilsgeschichtliche Wirklichkeit des biblischen Christus nicht zu voller Geltung kommen läßt (s. w. u. § 36, c). Zwar möchten wir nicht so weit gehen, wie R. Seeberg in seiner Kritik, wenn er im Hinblick auf die altkirchliche Christologie von „kleinlichen, schulmeisterlichen Kategorien“ redet, die „abgestreift“ werden müßten, um „die ganze Wucht und Macht der Person Jesu zu empfinden“ (vgl. die Theol. des Joh. Duns Scotus 1900 S. 580). Die alten DD. wußten die „Wucht und Macht“ dieses einzigartigen Menschen und Gottesohnes nicht bloß tief zu „empfinden“, sondern auch energigisch zu vertheidigen. Aber allerdings fehlte ihnen das volle Verständniß für die menschliche Seite seiner geschichtlichen Lebensentwicklung. Ein gewisser Zug zum doketisch-monophysitischen — namentlich durch die starke Betonung des *genus majestaticum* — scheint uns dem Grundgedanken Luthers von der theologia crucis nicht gerecht zu werden.

Das zeigt sich schon darin, daß in der christologischen Argumentation die Gottheit Christi, das vere Deus, zuerst und zunächst betont und erwiesen wurde. Denn das Göttliche gilt ihnen eben als das Personbildende, Präexistente (s. oben S. 74 ff.). Die Argumente dafür waren allerdings nicht logisch-speculativer Art. Die alten DD. wiesen vielmehr auf die (biblischen) nomina divina hin, die dem Heiland zugeschrieben werden. Diese enthalten attributa soli Deo propria. Ihm werden sodann actus Dei (personales wie essentialia) zugeschrieben (vivificatio, redemptio, consummatio).

Und schließlich setze der cultus Christi religiosus seine Gottheit voraus, da wir eine „Creatur“ (*κτίσμα*) nie und nimmermehr anbeten dürfen. Das waren Alles an sich richtige und durchschlagende Argumente. Sie erscheinen aber nicht entwicklungsgeschichtlich — wie in Christi eigenem Selbstzeugniß (s. o. S. 59 ff.) — motivirt.

Gleichwohl wird die volle Menschheit — das vere homo — mit derselben Entschiedenheit behauptet und begründet. Denn Christo kommen alle nomina et attributa homini essentialia zu: corpus et anima (geistige Menschenseele gegen Apollinarismus betont); ferner infirmitates naturales (Kindheit und Wachstum, Essen und Trinken, Nahrungsbedürfniß und Schlaf, zeitliche und locale Beschränktheit, Schmerz und Trauer, Leidens- und Sterbensfähigkeit), während die infirmitates personales (Fleischschwachheit als sündliche Begierde oder concupiscentia) ihm abgesprochen wurden. Eine wunderbare (singularis) animi et corporis excellentia habe ihm geeignet, obwohl caro Christi nobis *ἀποόνοτος* gewesen sei. Selbstverständlich wurde (im Zusammenhang mit der übernatürlichen conceptio und nativitas s. w. u. § 36) die *ἀναμαρτησία* von ihm ausgesagt, d. h. nicht nur ein posse non peccare, sondern ein non posse peccare (Aug.).

Eine volle und wirkliche unio personalis erschien nur möglich durch die unitio, d. h. durch den Act der incarnatio oder *ἐνανθρώπησις*, der vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der assumptio betrachtet wurde, d. h. die menschliche „Natur“ (nicht eine bestimmte, etwa schon vorher existirende menschliche Persönlichkeit, was nur *κατὰ χάριν* denkbar wäre) sei in die Gemeinschaft des Logos aufgenommen worden, so daß schon im ersten Moment der Menschwerdung (in utero matris virginis) die volle und wirkliche Einigung des Göttlichen und Menschlichen sich vollzogen habe (Chemniz). Daraus erklärt sich die auch von unseren alten Dogmatikern acceptirte und vertheidigte Idee der Anhypostasie der menschlichen Natur. Damit aber sollte nicht die seelische und geistige Eigenart menschlichen Denkens und Wollens Christo abgesprochen werden (s. o.); denn beides gehöre eben zur „menschlichen Natur“. Der Satz (des Hollarz): non accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam sollte nur auf die Gesamtheit der wesentlichen Eigenschaften der Menschheit hinweisen, die dem Gottesohne zu eigen geworden. Dieser sei ja von Ewigkeit her persona (im trin. Sinne s. § 7, c) und werde durch die Menschwerdung zur „Hypostase“ (dem geistigen Träger) des Menschenohnes. Daher der Satz: filius Dei assumptae naturae humanae, propria personalitate destitutae(?), divinam suam *ὑπόστασιν* ad communionem et participationem vere et realiter contulit. Demgemäß wurde die menschliche Natur Christi als *ἐνυπόστατος* bezeichnet (nach Vorgang des Joh. Dam. und Petr. Lomb., s. o. S. 76). Natura humana, so drückte sich Hollarz aus, non est persona sed personata, d. h. von dem persönlichen v. Dettingen, Lutherische Dogmatik. II, 2. 6

Gottesgeiste durchdrungen und gleichsam durchflungen. Hier liegen, wie wir schon oben bei unserer positiven Entwicklung sahen (S. 42 f.), unlösbare Schwierigkeiten vor, die mit dem psychologischen Probleme zusammenhängen. Wissen wir doch auch in Betreff unseres „persönlichen“ Lebens nicht zu sagen und deutlich zu machen, wie — namentlich in Zuständen des Unbewußtseins — unser menschlicher „Geist“ an dem göttlichen seine stete (hypostatistische) Grundlage habe (s. o. § 16, 1 u. w. u. § 36, 1). Jedenfalls behaupteten unsere alten Dogmatiker mit voller Entschiedenheit die Integrität der menschlichen Seelenart Jesu, und zwar im Hinblick auf die *passio realis*. Der Logos oder die göttliche Natur als solche könne ja weder erniedrigt werden, noch auch wirklich leiden. Daher sei auch die Menschwerdung und das Menschsein an und für sich keine *exinanitio* (*κένωσις*) der Gottheit, geschweige denn eine *transmutatio* in menschliche Seinsweise; sondern die Menschheit sei so zur Gottheit erhoben worden, und diese habe zur Menschheit sich derart herabgelassen, daß nunmehr (nach der *ἐνανθρώπισης*) der Gottmensch das *subjectum quod*, die menschliche Natur aber das *objectum quo* der Erniedrigung geworden sei (s. w. u. § 36, 6).

Die *unio personalis* habe sich also nicht *per phrasin loquendi* vollzogen — wie die Reformirten meinten; sie sei auch nicht bloß eine *unio moralis* oder eine *συνάφεια*, wie der Nestorianismus lehre, geschweige denn eine *unio essentialis* (*confusio* oder *exaequatio*, wie die Monophysiten und Schwentkefeld, resp. Oslander behaupteten), sondern als *ἑνωσις ἰποστατική* sei sie eine *communio realis*, so daß eine *permeatio* (*περιχώρησις* bei Joh. Dam.), eine gegenseitige enge Beziehung und Wechselwirkung beider Naturen bestehe. Gleichwohl mußte der Satz festgehalten werden: *propria non egrediuntur sua subjecta*, d. h. jede Natur wirke nach ihrer Eigenart: der göttlichen käme vor Allem die *permeatio activa* zu (da ihr von der menschlichen nichts mitgeteilt werden könne; s. w. u. *genus majestaticum*), während die menschliche sich durch ihre *receptive Eigenart* (*permeatio passiva* oder *Lebensfähigkeit*) charakterisiere. Daraus ergeben sich nun die *propositiones personales*, wonach das *concretum unius naturae* praedicatur de *concreto alterius* (was Luther bereits mit dem Ausdruck *praedicationes identicae* bezeichnet hatte); z. B. wenn wir sagen: in Christo ist Gott Mensch und der Mensch Gott, während es falsch wäre, zu behaupten: in Christo sei die Gottheit Menschheit geworden (was zum Nestorianismus führen müßte) oder die Menschheit in die Gottheit verwandelt worden (was monophysitisch gedacht wäre). Von diesen *prop. personales* wird im Gegensatz zum Nestorianismus gesagt, sie seien nicht *mere verbales* oder *tropicae*; im Gegensatz zum Monophysitismus aber: sie seien nicht *identicae*, sondern *reales* (kraft der *unio personalis* und *communio naturalium*, wenn auch einzig in ihrer Art, d. h. *sine exemplo*). Gegen den

Adoptianismus wurde festgestellt, daß Christus nach seiner Menschheit *filius Dei non adoptivus* (seu *nuncupativus*), sed *naturalis* sei kraft seiner wunderbaren Geburt (s. § 36, 2) und wegen der Identität der Person (*communicative*). In diesem Sinne und unter solcher Voraussetzung könne auch die Jungfrau Maria *θεοτόκος* oder *deipara* genannt werden, da sie den geborenen, der wahrer Gott ist.

Demgemäß gestalteten sich nun die drei Arten (*genera*) der *Idiomocommunication*, wie sie bereits in der Form. Conc. (Art. VIII) durch besondere Anlässe (gegen Zwingli, Stancarus, Oslander) formuliert sind. Durch Chemnitz, Gerhard, Quenstedt, Calov und namentlich Hollaz gelangten sie zu eingehender dogmatischer Begründung und Ausprägung im Anschluß an Kol. 2, 9.

Das *primum genus* der *comm. idiom.* wurde als *gen. idiomaticum* in dem Sinne bezeichnet, daß die Eigenart jeder Natur *vere et realiter* von der ganzen Person ausgesagt werde (gegen Zwingli). Das kann entweder so geschehen, daß menschliche Eigenschaften vom *Concretum* der göttlichen Natur ausgesagt werden (= *appropriatio* oder *ἰδιοποιήσις* z. B. Apostelg. 3, 15: den Fürsten des Lebens habt ihr getödtet; 1 Kor. 2, 8: der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt worden etc.). Oder aber es werden göttliche Eigenschaften von der Person des Fleischgewordenen ausgesagt (= *communicatio divinarum idiomatum* oder *κοινωνία τῶν θεῶν* z. B. Joh. 3, 13: der Menschensohn ist im Himmel vgl. 8, 58; 1 Kor. 15, 47). Endlich können sowohl menschliche als göttliche Eigenschaften von der concreten Person Christi nach beiden Seiten ihres Wesens ausgesprochen werden (= *alterratio* oder *ἀντιδοσις* z. B. Röm. 1, 3: Sohn Davids und Sohn Gottes 9, 5; 2 Kor. 13, 4: gekreuzigt in Folge der Schwachheit, lebt er in Folge der Kraft Gottes (vgl. Ebr. 13, 8; 1 Petr. 3, 18)).

Das zweite (von Hollaz an die dritte Stelle gesetzt) ist das *genus apotelesmaticum* (s. o. Joh. Dam. *κοινωνία ἀποτελεσματικῶν*); demgemäß sei in den Wirkungen und Handlungen (in *actionibus officii Christi*) die eine Natur mit der anderen stets verbunden zu denken. So sei Christus unser Erlöser und bewirke unsere „Gerechtigkeit“ nicht bloß nach seiner göttlichen Eigenart (wie Oslander behauptete), noch auch bloß nach seiner menschlichen (wie Stancarus forderte), sondern als der einheitliche Gottmensch. Das wurde dann auf die drei Ämter (*officia, munera Christi* s. w. u. § 39) bezogen. Namentlich sei es von Wichtigkeit, den Tod und das Veröhnungsleiden Jesu nicht bloß als Widerfahrniß des Menschensohnes zu fassen, sondern als wirkliches und eben deshalb wirksames Erlebnis des (präexistenten) Gottessohnes (vgl. 1 Joh. 3, 8: der Sohn Gottes ist erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre; s. a. 1 Kor. 15, 3; Luk. 9, 56 etc.).

Das dritte oder das eigentliche Hauptstück in der lutherischen Lehre

von der Ibiomenmittheilung war das von den Reformirten so hart bekämpfte *genus majestaticum* seu *auchematicum* (*αὐχημα* = *δόξα* oder gloria, von *δόξα* an die zweite Stelle gesetzt). Darnach wurde nicht sowohl eine Wechselwirkung der beiderseitigen Ibiome, als eine Mittheilung der Herrlichkeitmomente von Seiten der göttlichen und eine Empfänglichkeit dafür von Seiten der menschlichen Natur behauptet, so daß die menschliche Eigenart nicht dadurch zerstört, sondern nur erhoben wird (*humana natura attributis divinis effertur*), und zwar stets gemäß dem Erlöserberuf. So heiße es: dem Menschensohne ist das Gericht übergeben Joh. 5, 27; er besitzt den Geist (Gottes) ohne Maß (Joh. 3, 34; vgl. Matth. 11, 27); in ihm wohnt die Gottheit leibhaftig (Kol. 2, 9; vgl. Joh. 17, 5; Phil. 2, 9). Hier wird nun — um den Stand der Entäußerung (*exinanitio* Phil. 2, 6 f. § 36) nicht illusorisch zu machen — unterschieden zwischen den ruhenden (*attrib. anergeta* oder *quiescentia*) und wirksamen (*attrib. energeta* seu *operativa*) Eigenschaften Gottes. Jene (= Wesensbestimmungen metaphysischer Art s. o. § 4, 3 wie z. B. Absolutheit, Ewigkeit, Unendlichkeit u.) kommen dem Menschen Jesus nur mittelbar zu, d. h. qua *inhabitatio* et *possessio* (*κρησις*) kraft der unio person. (s. o.), aber nicht zur *usurpatio* (*χρησις*); die wirksamen Eigenschaften aber, wie namentlich die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, seien ihm ad operationem gegeben oder ad communem possessionem et usurpationem, wo und wie es das Erlösungswerk erforderte. Der Besitz (*κρησις*) dieser Eigenschaften göttlicher Art muß also von Anfang an (*ex utero matris* s. o.) ihm zugesprochen werden; der volle Gebrauch (*χρησις*), resp. die *plena possessio* et *divinae majestatis usurpatio* sei erst nach der Auferstehung eingetreten.

Man fühlt es den alten Dogmatikern und ihrer heißen Bemühung um die Klärung dieses Problems ab, wie hier der Knoten sich derart schürzt, daß menschliches Denken ihn nicht zu lösen vermag. Des Menschen Sohn — so heißt es — besitzt die Allmacht (*potentia infinita et vere divina*) und regiert die Welt, während er in der Krippe liegt und am Kreuze hängt, ja bereits im Mutterleibe; aber er unterstellt sich freiwillig der Schranke, dem Leiden und Sterben. Das läßt sich noch allenfalls denken. Denn die *virtus* et *potestas vivificandi* wird ihm ja direct zugeschrieben (Joh. 5, 26 ff.; Ebr. 9, 14) und durch seine Heilswunder erwiesen. Daß aber dem Menschensohne Allwissenheit (*infinita vereque divina scientia omnium rerum*) und zwar vom ersten Moment der Empfängniß ab eignete (nach falscher Exegese von Kol. 2, 3; vgl. Joh. 2, 24 f.; 16, 30), läßt sich nicht mit der geistigen Entwicklung des Kindes (Lut. 2, 52) und mit jenem Selbstzeugniß Jesu (s. o. S. 60 f.) vereinigen, daß auch der Menschensohn den Tag des Gerichts nicht wisse (Mark. 13, 32). Und was endlich die Allgegenwart betrifft, so wird zwar zugestanden, daß dem *actus naturae* nach Christi Leib, so lange er auf

Erden war, stets an einem bestimmten Ort auf Erden weilte (*circumscriptive vel occupative*), daß er aber kraft der Einigung mit dem *lógos* und besonders seit der Erhöhung überall sein konnte, wo er wollte (*Chemnig: ubiquitas* seu *multivolipraesentia*) und keineswegs (wie die Reformirten behaupteten) jenseits an einem bestimmten Ort des Himmels (in *aliquo ποῦ coelesti circumscriptivo*) weilte. Daß hierdurch das Abendmahlsmysterium geklärt werden sollte, liegt auf der Hand (s. w. u. § 48, b). Aber weder die Unterscheidung einer *praesentia intima* (*nec λόγος extra carnem* s. o.) und *extima* (Gegenwart in den Creaturen), noch auch jene Cautel von der erst bei der Erhöhung eintretenden *plena possessio* göttlicher Herrlichkeit, konnte die Gefahr einer doketischen Verflüchtigung der vollen Menschheit Jesu beseitigen. Dazu bedurfte es einer vollbewußten Darlegung der Einschränkung oder vielmehr Selbstconcentration und Selbstbeschränkung der göttlichen Machtfülle und Herrlichkeit während des Standes der Erniedrigung. Aus der Abwehr eines *genus ταπεινωτικόν* oder *κνωτικόν* (nach Phil. 2, 5 f.) erklärt es sich, daß die altdogmatische — nicht bloß „schwefällige“ (Ruthardt), sondern durchaus einseitige Formulierung des christologischen Problems den Gegensatz wachrufen mußte. Hier wird unsere positive Darstellung (§ 36 ff.) ergänzend und als Correctiv eingzugreifen haben, um dem biblisch-geschichtlichen Christusbilde in vollem Sinne gerecht zu werden.

c) Zunächst aber wollen wir es uns angelegen sein lassen, den Gegensatz kennen zu lernen, wie er das biblisch-kirchliche Dogma von der Gottmenschheit des Erlösers seit jeher anzutasten oder umzudeuten versucht hat. Es ist, principiell betrachtet, der uralte Widerspruch, der uns oben (S. 15 ff.) in der judaisirenden und ethnaisirenden Gestaltung des christologischen Problems bereits Anlaß zu kritisch-abwehrender Beleuchtung gab. Wir wollen uns dabei stets dessen bewußt bleiben, daß wir uns nicht bloß vor beiden Gefahren zu hüten, sondern auch von beiden zu lernen haben. Alle ebonitisch gefärbten Christusbilder weisen uns hin auf die Nothwendigkeit der vollen, geschichtlichen Wirklichkeit (Realität) des Heilsmittlers und warnen uns zugleich vor einer rein menschlichen (anthropomorphen) Auffassung seines Wesens (auf Kosten der wahren Gottheit). Alle doketisch ihn verherrlichenden Christologien bezeugen den gewaltigen Eindruck seiner göttlichen Eigenart (Idealität) und zeigen uns zugleich die Gefahr einer ungeschichtlichen (theomorphen) Verflüchtigung der heilsmittlerischen Persönlichkeit (auf Kosten der wahren Menschheit). Die Idee der Gottmenschheit oder Gottesmenschheit wird zwar von beiden angestrebt. Sonst wären es überhaupt nicht christliche Häresien, die innerhalb der Kirche fort und fort sich wieder geltend machen konnten. Sie enthalten ja auch beide, wie gesagt, ein Wahrheitsmoment. Aber die Einseitigkeit und die falsche Betonung des einen Mo-

ments auf Kosten des anderen veranlaßt den Irrweg. Dabei ist es charakteristisch und ein (negatives) Zeugniß für die Wahrheit des kirchlichen Grundgedankens von dem gottmenschlichen Heilmittler, daß jene (anthropomorphistische) Richtung stets der Kirchenlehre den Vorwurf des Doketismus, bezw. der falschen (monophysitischen) „Vergottung“ des Menschen Jesus macht, während diese (theomorphistische) Auffassung dahin neigt, die kirchliche Unterscheidung der „beiden Naturen“ als ebjonitisch gefärbten Nestorianismus zu brandmarken.

Daß jene beiden christologischen Hauptirrhümer auf entgegengesetzten Weltanschauungen beruhen, haben wir schon oben (S. 35) angedeutet. Es erscheint uns hochbedeutsam, daß an der Auffassung der gottmenschlichen Person des Heilmittlers sich die charakteristischen Einseitigkeiten der beiden Hauptirrhümer: der deistischen und pantheistischen Weltanschauung abspiegeln. Man könnte im Hinblick darauf den Ausspruch wagen: Sage mir, wie dünket dich um Christus (Matth. 22, 12), und ich will dir sagen, wie deine Weltansicht überhaupt geartet ist — und zwar nicht bloß speculativ-philosophisch oder religiös-theologisch (meta-physisch), sondern auch praktisch und moralisch (meta-ethisch). An dieser wunderbaren Person scheiden und entscheiden sich die Wege, die der einzelne suchende Mensch oder ganze Gruppen von denkenden Menschen einschlagen, um das Welträthsel zu lösen und das Verhältniß zu Gott näher zu bestimmen.

Verfolgt man den Weg der deistischen Transcendenz und faßt das Göttliche einseitig überweltlich, so kommt man zu jenem abstracten Monothetismus, der eine volle und persönliche Einwohnung des Göttlichen im Menschlichen unmöglich erscheinen läßt. Damit verbindet sich meist ein falscher Freiheitsbegriff (in autonomer Tendenz) und eine pelagianisirende Verflüchtigung des Sünden- und Schuldbegriffs, in Folge dessen die Nothwendigkeit eines heilmittlerischen (gottmenschlichen) Erlösers nicht verstanden oder erfaßt wird. Jenes ist der religiöse, dieses der moralische Hintergrund der ebjonitisch gefärbten Christologie, die nur zu leicht die feinere Form des Nestorianismus (bezw. Adoptianismus) annimmt. Die im Princip und de facto zugestandene göttliche Würde Jesu wird dann zu einer über ihm schwebenden oder ihn innerlich belebenden geistigen oder moralischen „Kraft“ verflüchtigt, die — wie im Grunde bei allen geförderten Gliedern seiner Gemeinde — „aus Gnaden“ ihm zu Theil geworden, so daß er als der „Stifter des religiösen Gemeinwesens“, als „Heros auf dieser sublunari-schen Welt“, als „Prophet“ oder „weiser Lehrer“ (propheta — novus legislator etc.) — lediglich der primus inter pares ist. Als der „Erreger des frommen Selbstbewußtseins“, als das geschichtlich erschienene „Ideal der neuen Menschheit“, als „Begründer des Reiches Gottes“ soll er dann im „Glauben“ erfaßt, ja auf Grund des gewaltigen „Eindrucks“ seiner Person als der

„Offenbarer Gottes“ erkannt und anerkannt werden (so Ritschl und seine Schüler s. w. u.).

Von ganz entgegengesetztem Gesichtspunkte geht die doketische Richtung aus, die schließlich in die feinere Gestalt des (mystischen oder logischen) Monophysitismus ausmündet. Hier betont man vor Allem die Innerweltlichkeit (Immanenz) Gottes mit pantheistischer Tendenz. Es wird daher auch die wesentliche Einwohnung Gottes in Christo zugestanden, aber dessen real-geschichtliche Erscheinung in den Hintergrund gedrängt. Die Menschheit Jesu wird zwar nicht direct geleugnet, aber durch idealisirende Ueberschwänglichkeit verflüchtigt. Dazu kommt — daß die Sünde als notwendiges Hintergrund dieser Richtung — daß die Sünde als notwendiges Entwicklungsmoment der menschlichen Eigenart angesehen wird (s. o. II, 1 S. 458). Daher wird jenem Christusideal entweder die volle Menschheit abgeprochen oder ein freilich stets überwundener „Antagonismus von Fleisch und Geist“ zugesprochen. Jedenfalls wird der „historische“ Christus, der wirkliche volle Mensch Jesus zu einer vorübergehenden Erscheinung verflüchtigt, indem das Göttliche, als das „Allwaltende“, nur in der ganzen Welt oder in der „Totalität der Gattung“ sich darstellen und zu „höherem Selbstbewußtsein“ erheben könne. So wird das eigenartig Individuelle der Erscheinung des Erlösers verwischt, vom göttlichen „Ideal“ verschlungen. Das Menschlich-Physische wird metaphysisch, und dadurch gleichsam monophysisch in das allwaltend Göttliche umgewandelt. Wir verlieren den concreten, lebendigen, gottmenschlichen Heilmittler des Evangeliums!

Das Merkwürdige ist nun, daß diese beiden scheinbar scharf entgegengesetzten Extreme, die einander auszuschließen scheinen und sich gegenseitig widerlegen, um so ohne ihr Wissen und Willen für den biblisch-geschichtlichen Christus als den gottmenschlichen Heilmittler Zeugniß abzulegen — daß sie, wie wir glauben nachweisen zu können, sich doch wieder vielfach berühren. Ja, sie gehen oft in einander über, wie das ja auch beim Deismus und Pantheismus der Fall ist, die wir beide als im Princip dualistisch gefärbte Irrthümer erkannt und erwiesen haben (s. Bd. I, § 11 S. 180 f.). Sobald nämlich jene deistische Transcendenztheorie, die grundsätzlich Gott und Welt (dualistisch und pessimistisch) einander entgegensezt, thatsächlich eine Weltentwicklung unter ewigen Gesetzen (monistisch-optimistisch) anstrebt, geräth sie in eine Naturverherrlichung, innerhalb deren die Weltharmonie als eine „prästabilierte“ gilt (Leibniz) und der Mensch zum specifischen Träger der geistigen Vernunft wird (Kant). So wandelt sich schließlich die „göttliche Weltleitung“ in die absolute Herrschaft des „Naturgesetzes“ und die „göttliche Gesetzgebung“ (Theonomie) in menschliche Selbstbehauptung (Autonomie) mit starker Hervorhebung des Freiheitsmoments, des Rechtes der Einzelpersönlichkeit, sowie der eigenen „Vernunft und Kraft“. In crassum

Widerspruch zur Erfahrung erhebt sich der sündige Mensch, als eine Art „Halbgott“ oder „Uebersens“, zur eingebildeten Höhe moralischer Selbstgesetzgebung, mit der die Ideen der religiös-sittlichen Selbstbefreiung Hand in Hand gehen. Demgemäß wird auch das Bild des Heilandes, soweit man eines solchen bedarf, jenen Halbgott-Charakter gewinnen. An die Stelle des biblischen Christus, der gekommen ist „Sünder“ zur Buße zu rufen, tritt jener „Menschensohn“, der — trotz seiner bußlosen Selbstverherrlichung, in der er sich als den einzigartigen Offenbarer Gottes dem Vater gleichstellt — ein nachahmenswerthes Beispiel der „Demuth“ und ein Urbild schlechthin vollkommener Tugend sein soll. An die Stelle des „Versöhners“, der „mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, erworben und gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels“, tritt das „Muster“ eines Glaubenshelden, der als „Märtyrer“ für seine Ueberzeugung ein idealer Interpret der „ewigen Liebe“ und des in ihm offenbar werdenden „väterlichen“ Gottes wird (Nitsch). So kann der biblische und kirchlich überlieferte Christus zu einem doketisch angehauchten Phantasiegebilde werden, ohne Fleisch und Blut, ohne die volle heilsgeschichtliche Wirklichkeit, wie sie uns in dem Christus des Evangeliums trostreich entgegenstrahlt. Wir können es dann nimmermehr verstehen, noch in dankbarem Herzen uns zu eigen machen, daß der einzig wahre und reine Gottessohn als ein menschengewordener sein Blut „für uns“ vergossen und sein Leben dahingegeben hat als eine „Erlösung anstatt vieler“ (Matth. 20, 28). Das Kreuz Christi wird zum „Aergerniß“ oder zur „Thorheit“; und das „Blut des neuen Testaments“, das „für Viele vergossen ward zur Vergebung der Sünden“ (Matth. 26, 28), verliert seine spezifische soteriologische Bedeutung (f. w. u. § 41).

Zu ähnlichen christologischen Konsequenzen, nur auf dem entgegengesetzten Wege der Argumentation, führt jene pantheistisch gefärbte Immanenztheorie. Hier wird Gott und Welt derart vermischt und Gott derart unpersönlich gefaßt, daß die Einzelpersönlichkeit als solche nie und nimmermehr Gott zur Darstellung oder Verkörperung bringen kann. Die gesammte Menschheit als Gattung gedacht ist „der wahre Sohn Gottes“ und Gott wird nur in dem gesammten Menschengestalt (in der mens humana) zu einem „denkenden Wesen“ (res cogitans Spinoza). In Folge dessen kann der historische Christus als ein bloßes (rein anthropomorphes) „Exemplar der Gattung“ nimmermehr die Gottmenschheitsidee vollkommen darstellen. Diese verwirrt sich vielmehr nur in jenem Proceß menschlicher Geistesentwicklung, durch welchen Gott in der Totalität der Menschheit zum Selbstbewußtsein gelangt (Hegel-Strauß-Hartmann). In Christo tritt uns höchstens die gewaltige Einzelpersönlichkeit entgegen, in der jenes Gottmenschheitsbewußtsein, das im Grunde allen Menschen eignet, am deutlichsten und stärksten aus-
sprägt erschien.

Nur gelte es über ihn hinaus, aus der Schranke der Individualität zum „universellen Geist“, als dem schlechthin „wahren“, vor- und durchzudringen, was schließlich doch nur dem speculativen Philosophen oder Mystiker gelingt, der sich zum „Bewußtsein einer an und für sich seienden Einheit (Identität) von Gott und Mensch“ hinaufzugrübeln vermag (Schelling) oder für ein „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ schwärmt, das mit der „Kräftigkeit unseres frommen Selbstbewußtseins“ eins sein soll (f. w. u. Schleiermacher). So aber erscheint Jesus höchstens als der nebulöse „Anfänger“ der Gottmenschheitsidee, oder — mehr religiös-mystisch aufgefaßt — als das „Urbild des schlechthin kräftigen Gottesbewußtseins“. Hier wie dort ein idealisiertes Phantasiebild, das der Wirklichkeit des getrenzten Christus und biblischen Sünderheilandes nicht entfernt ähnlich sieht!

Die Erklärung für diese Berührungspunkte der entgegengesetzten Extreme liegt in ihrer Stellung zur Sünde. Es fehlt ihnen beiden — sowohl der deistischen Transcendenz wie der pantheistischen Immanenztheorie — an einer tieferen Werthung des Schuldbegriffs. Denn beide fassen die Sünde als eine Art Naturnothwendigkeit im Zusammenhange mit der Sinnlichkeit oder dem individualistisch gefärbten Selbstbewußtsein (f. o. § 18, S. 434; § 19, S. 455 f.). Sobald man die Sünde nicht als eine verhängnisvolle und schuldbedingende Trennung von Gott und Mensch ansieht, sobald man — was in beiden Lagern der Fall ist — das Sataniſche der Sünde nicht erlebt hat und zugehen will, muß auch das Bedürfnis nach einem unsere Gottesgemeinschaft wiederherstellenden Versöhner verloren gehen oder abgeschwächt werden. Man hat kein Verständniß mehr für die Nothwendigkeit eines gottmenschlichen Heilmittlers. Es tritt jener *I d e a l m e n s c h* an die Stelle, der als der „Heilige des Evangeliums“ die „Nachahmungsmöglichkeit“ uns gewährleistet (f. o. S. 16) und als „Erreger unseres Gottvertrauens“ Stifter jenes „Reiches Gottes“ ist, in welchem die „christliche Vollkommenheit“ mit der gottgewollten „Weltbeherrschung“ Hand in Hand geht (Rant-Nitsch). Oder er stellt sich unserem „frommen Gefühl“ als das menschliche Urbild dar, in welchem „schlechthin“ vollkommener Weise alle Momente des „sinnlichen Selbstbewußtseins“ in die höhere Sphäre der „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins“ hinaufgehoben worden seien (Schleiermacher, A. Schweizer). Oder er wird zum Repräsentanten der „an und für sich seienden Gottmenschheitsidee“, wie sie in der gesammten Menschheit sich durch den (dialectischen) Geistesproceß aus der kindlichen „Vorstellungsform“ zu wahrhaft reiner göttlicher Geisteshöhe emporarbeiten soll (Hegel-Strauß-Wiedermann).

Den Uebergang zu diesen „modernen“ Gestaltungen des Problems bildet die *s o c i n i a n i s c h e* Christologie mit ihrer scharfen Kritik der biblisch-kirchlichen Lehrgestaltung. Alle bis zum Ueberdruß wiederholten Argumente

der Gegenwart, wie sie gegenüber der mißverstandenen oder mißdeuteten „Lehre von den zwei Naturen in Christo“ vorgebracht zu werden pflegen (namentlich von den Anhängern der Ritschl'schen Schule) erscheinen hier vorausgenommen. Der Ausgangspunkt für die socinianische Kritik ist jener reformirte Grundgedanke: *nulla natura recipit in se contradictoria* (f. o. S. 77 f.). Damit ist die Möglichkeit des „Gott geoffenbart im Fleisch“ überhaupt aufgehoben, d. h. jenes Argument beweist zu viel. Es überspannt den „Unterschied“ des Göttlichen und Menschlichen zu einer unüberbrückbaren Kluft (einer *contradictio in adjecto*). Ja, es wird dabei übersehen, daß die in gewissem Sinne doch auch „contradictorische“ Doppel- oder Zweinatur (f. o. S. 50 f.) des Geistigen und Leiblichen, des Gottesbildlichen und Weltbildlichen uns fort und fort in jedem Menschen entgegentritt. Andererseits wird die von den Socinianern selbst geforderte Selbstoffenbarung des übernatürlichen Gottes in endlicher Naturgestalt unmöglich, weil sie ohne den Gedanken der „Selbstbeschränkung“ Gottes illusorisch erscheint. Die Gründe, die Socin und seine Anhänger gegen die kirchliche „Zweinaturenlehre“ ins Feld führen, erinnern an ihre scharfe Abweisung des trinitarischen Mystereums (f. o. § 7, S. 228 ff. vgl. Cat. Racov. qu. 71 f.). Zunächst wird der Begriff der „Natur“ = *substantia prima*, d. h. als „Wesenheit“ (Allgemeinbegriff) bestimmt und daran die Behauptung geknüpft, daß wohl zwei concrete Individuen (als *substantiae secundae*) unter eine Gattungs-idee (oder *substantia prima*) zusammengefaßt werden können (z. B. zwei individuell verschiedene Einzelwesen unter die Gattung „Mensch“), nimmermehr aber zwei verschiedene, ja entgegengesetzte „Wesenheiten“ (*substantiae primae*, wie Gottheit und Menschheit) in Einem Individuum. — Daß damit das Problem der lebensvollen Einheit und Wechselbeziehung von Geist und Natur, Gott und Welt überhaupt in Frage gestellt wird, liegt auf der Hand. — Weiter sagen die Socinianer (mit Hinweis auf die Idee des mittelalterlichen Nihilianismus): Gott könne doch nicht sein eigenes Geschöpf werden; das hieße: ihn selbst als Gott aufheben (zu nichts machen). Allein diese Behauptung ist ebenso falsch und unsinnig, als wenn wir sagen wollten, der „ewige“ Gott habe durch seine „zeitliche“ Schöpfungs-offenbarung (§ 12) sich selbst „negirt“ (vgl. Hegel). Auch hier beweist das Gegenargument zu viel, d. h. es verneint nicht bloß die Möglichkeit eines Gottmenschen, sondern auch einer gotterfüllten und von Gott geleiteten Welt (§§ 13 u. 14). — Berechtigter scheint ihr letzter — auch von der modernen Theologie (H. Schulz, Loofs, Ab. Harnack u. A.) vielfach wiederholter — Einwand gegen die kirchliche Christologie zu sein. Diese lehre — um die Einheit der „Person“ des Gottmenschen trotz der Verschiedenheit der „Naturen“ festhalten zu können — die „Anhypostasie“ der menschlichen Natur, d. h. sie zerstreue die menschliche Persönlichkeit, sowie andererseits das *genus majestaticum* die menschliche (beschränkte) Natur auf-

höbe (durch Entschränkung). Allein jene „Anhypostasie“ wurde — wie wir oben sahen — nur als ein Nothbehelf gegen die adoptionistisch-neslorianische Idee eines allmählich zu göttlicher Würde erhobenen (rein menschlichen) Personwesens formuliert und sollte durch den Gedanken der Enhypostasie gegen die Mißdeutung (im apollinaristischen Sinne) geschützt werden. Wir gestehen die Unzulänglichkeit jener beiden Ausdrücke zu; auch möchten wir, zur Wahrung der vollen Menschheit Christi und seiner zeitgeschichtlichen Lebensentwicklung allerdings die „Selbstentäußerung“ (gen. *ταπεινωτικόν* oder *κενωτικόν* f. § 36) stärker betont sehen. Aber die Socinianer schütten sozusagen das Kind mit dem Bade aus. Denn — und darauf beschränkt sich ihre dürftige positive Christologie — sie sehen in Christo mit vollkommener Hintansetzung seiner gottmenschlichen und hochpriesterlichen Versöhnungsgabe (f. w. u. § 41, c) nur ein rein menschliches, wenigleich wunderbar erzeugtes Personwesen, das als ein „Prophet“, mit „königlicher Würde“ bekleidet, vom Vater zum „Sohne Gottes“ (durch Adoption!) erkoren, durch mehrfache raptus in coelum von Gott selbst unterwiesen und schließlich zum Haupt seiner Gemeinde erhoben worden sei. Wir haben hier ein besonders deutliches Beispiel dafür, daß von der „Gottheit“ Christi zwar wiederholt die Rede sein kann, daß man es aber nicht im vollen Ernst damit meint. Denn man denkt sich das „Göttliche“ nur im religiös-ethischen (bezw. „dynamischen“) Sinne. Es ist nicht persönlich-real in ihm; daher die Bestreitung der Präexistenz (mit künstlicher Umdeutung von Joh. 8, 58 u. 1, 1 f.). Selbst eine adoratio Christi wird in gewissem Sinne von Faustus Soc. (Chr. relig. brev. instit. I, 654) zugestanden (*venerandus est*), erweist sich aber bei wesentlicher Gleichstellung Christi mit allen Creaturen als unwahr und unberechtigt. Denn auf die Frage, an Christus habet naturam divinam? lautet die Antwort des Cat. Racov.: *Nequaquam. Id enim rationi sanae repugnat!* —

Diese Halbheit — verbunden mit der Scheu vor dem Gedanken einer Selbstverleugung Gottes in das Fleisch — setzt sich bei den Arminianern (H. Grotius, Limborch) und Supranaturalisten (Reinhard, Storr, Döderlein, Nat. Morus u.) fort. Man solle „beim Schriftausdruck“ bleiben, Christum als den „Sohn Gottes“ lieb gewinnen, seine wunderbare Begabung (durch den „Logos“, wie Döderlein sagte, Instit. II, 314) und seine Wirkung als „Heiland der Seelen“ anerkennen und in ihm das instrumentum proprium exsequendi consilii divini verehren. Diese Scheu vor Vertiefung in das Geheimniß der Incarnation verwandelt sich bei den vulgären Rationalisten (Semler, Henke u. A.) in eine Warnung vor „Christolatrie“, ja in einen Abscheu vor aller Vergöttlichung des Menschen Jesus. Nur als ein Vorbild der Weisheit und Tugend soll er gelten. Alles Uebernatürliche — auch die wunderbare Erzeugung, sowie die Auferstehung und Himmelfahrt — wurden als „mythische Elemente der alten Ueber-

lieferung" beseitigt (Möhr, Wegscheider) oder natürlich zu erklären versucht (Scheintod Christi und seine Wiedererweckung, so Paulus in Heidelberg). Wie unter dieser Voraussetzung ein „Glaube an Christus" möglich sein soll, bleibt unverständlich. „Ein solcher (Theologe) mag wohl Gründe haben, sich einen Christen zu nennen" — sagt D. Strauß mit Recht — „einen Grund dazu hat er nicht". Und wir sehen die schließliche Konsequenz an einem Bahrdt und Reimaruz, wie an einem Voltaire zu Tage treten, die bis zur Christusverachtung fortschritten und jenen Menschen, der „sich selbst zum Gott machte", mit dem „kreuzige ihn" brandmarkten.

Der neueren Philosophie und Theologie erschien der rationalistische Christus zu „empirisch", zu einseitig „historisch" gefaßt. Der „intelligible" oder „ideale" Christus wurde bereits von Kant mit der „praktischen" Reichsgottesidee in Zusammenhang gebracht, von Schleiermacher in mystisch-gefühlsmäßiger Weise zum Urbild der religiösen Erregung des Gottesbewußtseins erhoben, von Hegel speculativ im Sinne des gottmenschlichen (logischen) Bewußtseinsprozesses gedeutet. Aus der mannigfaltigen Combination dieser dreifachen Anschauung des christologischen Problems erklären sich die verschiedenen Formen des „modernen" Gegensatzes gegen die biblisch-kirchliche Ueberlieferung, sowie die Eigenart der betreffenden positiven Auffassungen der Person Christi.

Für Kant (vgl. bes. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" II, 1. 6) ist es charakteristisch, daß er die Annahme einer „Gottheit Christi" von vornherein für „praktisch unfruchtbar" erklärt, weil durch solche unbegreifliche (transcendent-metaphysische) „Vergottung" seiner Person die „Nachahmungsmöglichkeit" ausgeschlossen werde. Wir haben oben (S. 18 f.) bereits das Gegentheil nachgewiesen und erkannt, daß, wenn Jesus als „bloßer Mensch" erschienen wäre, sein Selbstzeugniß und seine Selbstthätigkeit, sofern beide auf seine einzigartige Gottessohnschaft und Gottgleichheit hinweisen, nicht nachahmungswerth wären, sondern geradezu abschreckend wirken müßten, während der sich freiwillig in die tiefste Niedrigkeit aus Liebe herablassende ewige „Gottessohn" und „Heiland" in der That ein Urbild und Beispiel der tiefsten Demuth und wahren Selbstverleugnung wird. Soweit Kant das „Göttliche" in Christo anerkennt, verflüchtigt er das Geschichtsbild (den rein „statutarischen" Christus, wie er ihn nennt) zum „Ideal der gottwohlgefälligen (moralischen) Menschheit". Ja, die sittlich (auf dem „autonomen" Wege der „Pflicht") dem „Reich der Zwecke" dienende und sich selbst bewährende Menschheit ist ihm der „eigentliche Sohn Gottes". In Christo, sagt er, haben wir nur „das untadelhafte (?) Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt", nämlich: „die selbstverständliche Pflicht". Diese sei in seiner Person als dem „Heiligen des Evangeliums" verkörpert. Daher müßten wir in ihm „die lautereste Gesinnung" voraussetzen, wenn und

so lange man „keinen Beweis des Gegentheils" hat. Auf die „Wesenart" des historischen Menschen Jesus käme nichts an. Es reiche aus — da ja die „Erfahrung" nie an die Idee heranreife — die „Ewigkeit" dieser Idee der gottwohlgefälligen Menschheit in Gott vorauszusetzen. Diese sei als das „gute Princip" von Anfang an unsichtbarer Weise in die Menschheit herabgestiegen, um das „Reich Gottes" auf Erden als ein Reich der praktischen sittlichen Zwecke zu fördern. Bekanntlich hat unter den Theologen besonders Tieftrunk (Censur des prot. Lehrbegriffs 1791 ff.) diese Reichsidee christologisch in moralisch-rationalistischer Tendenz entwickelt (s. v. u. Ritschl). In ästhetisch-gefühlsmäßiger Weise haben namentlich der Philosoph Jacobi und Theologen wie de Wette (Rel. u. Theol. 1815 im Anschluß an die Friesische Philosophie) und Hase (Dogm. 1826; Gnosiz 1829; Gesch. Jesu § 14) die Kantische Christologie zu vertiefen gesucht, indem sie die „metaphysischen Formeln des kirchlichen Dogmas" oder die darin enthaltene „Vergötterung der Person Jesu" abweisen und unser „religiöses Verhältniß zum historischen Christus" aus der Gefahr des „Göthendienstes" dadurch zu retten meinen, daß in ihm nur die „höhere religiöse Idee" absolut verwirklicht sei.

Damit ist bereits die Brücke geschlagen zum Christusideal, wie Schleiermacher es faßte. Dieser romantisch angehauchte Heroz auf dem Gebiete mystischer Gefühlspeculation hat das unbestreitbare Verdienst, gegenüber dem schalen Naturalismus und Supranaturalismus, unter Verwerthung des Kantischen Idealismus, die Person Christi in den Mittelpunkt seiner religiösen „Stimmung" gestellt zu haben. Daraus erklärt sich sein ungeheurer und unbestreitbar segensreicher Einfluß bis in die Gegenwart hinein. Sein Christusbild, sofern in Jesu von Nazareth thatsächlich die Erlösung der Menschheit vollbracht ist, soll den Charakter sowohl der „Geschichtlichkeit", als der „Urbildlichkeit" an sich tragen. In Christo habe sich die „volle Sättigung der menschlichen Gesamtnatur mit Gottesbewußtsein" vollzogen (Gl. II, § 93). „Er mußte als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein", d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden und jeder geschichtliche Moment sei zugleich in ihm urbildlich. Dabei hebt Schleiermacher mit Entschiedenheit hervor, daß wir nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft (Kirche) jene Kräftigung unseres Gottesbewußtseins erfahren, wie sie von Christo ausgeht, sofern die schlechthinige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins in der That als ein „Sein Gottes in ihm" (= göttliche Natur, wenn man sie unpassender Weise so nennen wolle) bezeichnet werden könne. Dabei dürfen wir nicht vergessen (s. v. II, 1 S. 237), daß Schleiermacher ebenso von einem „Sein Gottes in uns und in den Dingen" redet (Dial. S. 154) und daß nach ihm Gott als schlechthinige Ursächlichkeit ebenso wie Christo auch der christlichen Kirche „als ihr Gemeingeist imwohnend". Die „Geschichtlichkeit" Jesu

— die von der „nazoräischen“ Richtung einseitig betont werde — sei nur die menschliche Folie für seine göttlich ideale Wirkung (seine „unsündliche Vollkommenheit“). Daraus ergebe sich die Gewißheit, daß auch in ihm eine „Versuchlichkeit“ durch den „Antagonismus von Fleisch und Geist“ vorhanden gewesen sei. Nur seien die Momente des „sinnlichen (niederer) Selbstbewußtseins“ in ihm stets durch die überragende Kräftigkeit des „höheren Selbstbewußtseins“ überwunden worden. — So bildet Christus — wobei es irrelevant erscheint, ob er übernatürlich erzeugt oder leiblich auferstanden sei — nur das anregende Gefühlscentrum für die „gottwohlgefällige Menschheit“.

Hier berührt sich die Schleiermacher'sche Christologie mit der Kantischen. Sofern ihm aber Christus das höchste Erzeugniß der Menschheit ist, „eine ursprüngliche That der menschlichen Natur“, wie andererseits nothwendiges Product und schließliche Vollendung der gotterfüllten Schöpfung, gemahnt uns Schleiermachers pantheistisch gefärbte Argumentation an Hegel's christologische Centralidee. Wohlthuend berührt zwar der lebendige „Eindruck“, den die Person Christi auf sein religiöses Gemüth gemacht hat. Daraus erklärt sich die vertiefende und anregende Wirkung der Schleiermacher'schen Christologie für jene und unsere Zeit. Seine warme religiöse Empfindung und seine Liebe zu Christo erhebt ihn über das Niveau des Kantischen Moralismus, wie der Hegel'schen speculativen Gottmenscheitsidee. Aber — trotz aller Opposition gegen die rein logisch gefärbte Argumentation, ist das „Sein Gottes in Christo“ bei ihm doch mit dem „Sein Gottes in der Gesamtmenschheit“ (sofern sie nämlich mit Gottesbewußtsein „gefättigt“ ist) ein der pantheistischen Speculation verwandtes (spinozistisches) Element, gerade wie wir es in Schleiermachers jacobinisch gefärbter Trinitätslehre (§ 8, S. 237) und in seiner Idee einer „ewigen Schöpfung“ (§ 13 S. 333) bereits nachweisen konnten. Daraus erklärt es sich auch, daß neuere Dogmatiker (wie z. B. V i e d e r m a n n, A. L. S c h w e i z e r, K. R o t h e) Elemente beider (an sich gegnerischen) Richtungen, der Schleiermacher'schen wie der Hegel'schen, in ihrer christologischen Lehrentwicklung vereinigen konnten.

Die Verbindungslinie zwischen Kantischer, Schleiermacher'scher und Hegel'scher Christologie liegt in der Idee der „Menschheit Gottes“. Nur daß Kant sie moralisch faßt, Schleiermacher sie religiös kennzeichnet, Hegel sie logisch entwickelt. Schon Fichte (Anweisung zum seligen Leben 1806) und Schelling (Vorl. über acad. Stud. 1802) stellten den allgemeinen (metaphysischen) Gedanken der „Gottmenscheit“ bzw. der „Identität des Göttlichen und Menschlichen“ derart in den Vordergrund, daß die historische Person Jesu als des spezifischen Gottmenschen nur zum „Anknüpfungspunkt für jene Idee“ diente. Er habe — wie Fichte sagte — die große Bedeutung, daß er „zuerst“ die Einsicht in die „absolute Einheit des menschlichen Da-

seins mit dem Göttlichen“ ausgesprochen habe. Nur diese „metaphysische“ Wahrheit mache „selig“ (die „historische“ bloß verständig). Ja, Schelling (in seiner ersten Periode) ging insofern noch einen Schritt weiter, als er in jener buddhistischen Idee der Hindus von den „vielen Incarnationen“ mehr Wahrheit und tieferen Verstand von der Sache fand, als in der Annahme einer einmaligen oder einzigartigen Menschwerdung Gottes in Christo. Bei der Voraussetzung, daß Gott in einem bestimmten Momente der Geschichte „menschliche Natur“ angenommen habe, könne man sich nichts denken, da Gott „außer aller Zeit“ sei. Also — eine „Menschwerdung“ von Ewigkeit und in alle Ewigkeit — das sei die wahre „Philosophie der Offenbarung“. Und diese habe eine Art „Gipfelpunkt“ in Christo und in der christlichen Religion gewonnen.

Diese mehr intuitiv entwickelte Grundidee der Schelling'schen Identitätsphilosophie suchte bekanntlich Hegel in den Fluß des „dialectischen Processes“ zu bringen und dadurch den spinozistischen Gedanken einer „Einheit“ des göttlichen und menschlichen Denkens (der res cogitans in der mens humana) zu beleben. Ja, er ging so weit, in seiner „Religionsphilosophie“ das überlieferte christologische Dogma — bes. die Lehre von der comm. idiom. — logisch zu verwerten und die „Versöhnung“ zwischen Gott und Mensch dadurch zu begründen, daß Gott „etwig an sich habe, Mensch zu sein und zu werden“ und der Mensch ewig die Bestimmung und die Fähigkeit habe, Gott zu denken und in dem „Bewußtsein der an und für sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen“ zur „Versöhnung“ zu gelangen, d. h. zur Aufhebung jener „Negation“, wie sie in dem bloßen „Natursein“ (Gott für sich) liege. Es gelte, sich zu dem Begriff des „Absoluten“ zu erheben, wie er in der „concreten Einheit von Sein und Denken“ sich darstelle. Die christliche Religion in ihrer concreten Gestalt enthalte diese Idee in der (kindlichen) „Vorstellungsform“ und im gläubigen Anschluß an die historische Person Jesu. Es gelte, sie zur vollendeten „Geistes- und Begriffsform“ in der Philosophie zu entwickeln.

Dav. Strauß hat das Verdienst, durch seine scharfsinnige Kritik die Unhaltbarkeit dieser metaphysisch-logischen Umdeutung der kirchlichen Christologie nachgewiesen zu haben. Er begründet aber selbst die sogen. linke Hegel'sche Schule, die die Person Christi des „Gottmenschen“ als ein rein mythisches Gebilde der urchristlichen Ueberlieferung gänzlich bei Seite schob und den Satz in den Vordergrund stellte: es sei überhaupt nicht die Art, wie die „Idee“ sich realisiere, in „Ein Exemplar die ganze Fülle auszuschütten und gegen alle Anderen zu geizen“, sondern „in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren“, die sich gegenseitig ergänzen, Liebe sie „ihren Reichtum auszubreiten“. Die Menschheit als Ganzes (als „Totalität“ gedacht) sei die „Vereinigung der beiden Naturen“ oder der „menschgewordene Gott“, das

„zur Endlichkeit entäußerte Unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist“. Sie sei das Kind der sichtbaren Mutter (Natur) und des unsichtbaren Vaters (des Geistes); sie sei „der Wunderthäter“, sofern im Verlauf der Menschheitsgeschichte „der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt“; sie sei „der Unschuldige, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser“ (!), die „Verunreinigung“ immer nur „am Individuum“ klebe, in der Gattung aber „aufgehoben“ werde (!?); sie sei der „Sterbende, Auferstandene und gen Himmel Fahrende“, sofern ihr „aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres (geistiges) Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen, weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste“ hervorgehe (vgl. Gl. L. II, S. 209 ff.; ferner: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte“ 1865, bes. gegen Schleiermacher gerichtet, und das Schlußwort zum „Leben Jesu“).

Daß hier der „Jesus“ des Evangeliums zum „puren Menschen“ (rein ebjonitisch) herausgewürdigt und zugleich durch schwarmgeistige Selbstapothese zu einem Zerbild der „mythenbildenden Sage“ gemacht wird (rein doketisch), liegt auf der Hand. Hier wird nicht bloß die ungeheure, centrale Bedeutung der „Persönlichkeit“ verkannt, sondern der Weg gebahnt zur naturalistischen Verherrlichung der „Menschheit“, die es so herrlich weit gebracht, mit dem persönlichen Gott und dem persönlichen Gottmenschen auch die „Religion“ zu negiren und sich selbst auf den Thron Gottes zu setzen, wie wir das an den consequenten Vertretern der Linken Hegel'schen Schule (Feuerbach, Frauenstädt, Br. Bauer u. A.) sehen. Da ist dann nur ein Schritt zu jenen die Person Christi und die gesammte urchristliche Tradition verspottenden Theorien eines Häckel, Thudichum und Consorten.

Wunderbarer Weise hat trotzdem die rechte Hegel'sche Schule — bis in die Gegenwart hinein — jene pantheistisch angehauchte christologische Speculation dem kirchlichen Dogma anzupassen, ja beide zu verschmelzen versucht. Philosophen wie Daub, Rosenkranz, Schaller, Göschel (neuerdings Ed. v. Hartmann, Archenbühl u. A.), Theologen wie Marheineke, Biedermann, D. Pfleiderer, ja selbst positiv gerichtete Dogmatiker wie F. A. Dorner und Martensen haben sich dem bestrickenden Einfluß jener Speculation nicht ganz zu entziehen vermocht. Wir sehen das z. B. an der von Dorner und Martensen vertretenen Idee von der „Nothwendigkeit der Menschwerdung auch abgesehen von der Sünde“ (f. v. II, 1 S. 574 f.), sowie in der steten Betonung der „Einheit“ zwischen Göttlichem und Menschlichem, wie sie in allen Christen sich verwirklichen und vollziehen sollte (ähnlich selbst bei A. Ritschl und seiner Schule trotz ihrer energischen Opposition gegen Hegel'sche Ideen f. w. u.). Ganz nach Hegel ist es gedacht, wenn Marheineke, im Anschluß an seine Auffassung vom trinitarischen Proceß (Gott an sich, für sich und an und für sich) in Christo die

Gottmenschheitsidee (als „Substanz“ und „Subject“) so verwirklicht sieht, daß von ihm ausgehend „die Idee Gottes als Geist in allen Geistern“ sich verwirklichen könne (Dogm. 1847, S. 28). Noch deutlicher tritt diese Abhängigkeit von Hegel'schen Gedanken in Biedermann's christologischer Deduction zu Tage (vgl. Dogm. II² S. 581 ff.). An Schleiermacher erinnern zwar die „religiös“ gefärbten Stellen seiner Glaubenslehre. Denn in der „religiösen Persönlichkeit Jesu“, wie sie historisch als Quellschloß des Christenthums erscheine, sei eine „wesentliche neue religiöse Lebensmacht in die Menschheit eingetreten“. Er sei „das Princip der christlichen Religion“, weil in ihm ein „absolutes religiöses Selbstbewußtsein“ vorhanden gewesen sei. Ja, darin liege seine „Gottmenschheit“, die als „Gotteskindschaft“ in jedem menschlichen Geistesleben zustandekommen könne und müsse (f. w. u. Ritschl). Hier setzen nun speculative (Hegel'sche) Argumente ein. Christus gilt als „die wahre und volle Verwirklichung des menschlichen Wesens“, sowie als das „Weltprincip“ (Logos), weil in ihm absoluter und endlicher Geist eins geworden seien. Und: „nicht die historische Persönlichkeit als solche, sondern ein in dieser Persönlichkeit ins Menschenleben eingetretenes Princip“ sei der Realgrund jener Gotteskindschaft, kraft welcher wir uns aus der unvollkommenen, kindlichen „Vorstellungsform“ hinaufentwickeln sollen zu „reinem Geist“, zur wahren Gottesidee! Nach D. Pfleiderer (Grundriß §§ 185, 196, 208, 213) ist in Christo „die Lebendigkeit des Gottesgeistes in concentrirtester Fülle und Kraft“ erschienen. Die „persönliche Einheit des Gotteskindschaftslebens in Christo“ sei stetig wirksam und setze sich geschichtlich fort „als persönliches und bewußtes Lebensprincip in der Gemeinde“. Das „Reich Gottes“ gilt ihm als der „makrokosmische Gottmensch“, während Christus als der „mikrokosmische Gottmensch“ und als „repräsentatives Urbild der Gottmenschheit“ erst in der „Reichgottesgemeinde“ zur wahren „Vollendung“ gelangt. Als „urbildlicher Träger des Gottmenschenbewußtseins“ ist Jesus der „Mittler“ des Heils; das Wesen aber des „gottmenschlichen Geistes“ prägt sich erst in der „Gemeinde“ voll und ganz aus, so daß diese als „sein unendlich erweitertes Abbild“ gewissermaßen über ihn hinausragt.

Hier begegnen uns Hegel'sche und Schleiermacher'sche Gedanken in wunderbarer Mischung, während z. B. bei K. A. Lippius (Dogm. 3. A. §§ 542 ff.) mehr Kant'sche Elemente (unter Abweisung Hegel'scher Kategorien) hinzukommen. Gleichwohl ist ihm (Lippius) die „modern-liberale Ritschl'sche Christologie“ zu einseitig ethisch-religiös motivirt. Er möchte das metaphysische Moment in der geschichtlichen Person Jesu wahren, um so die „Person“ zugleich zum „Princip“ der Gottmenschheit oder Gotteskindschaft zu erheben (§ 606). Aber auch ihm ist Christus im Grunde nur „der gott-einige Mensch“, der im Wesen Gottes als der „Liebe“ seinen „ewigen Grund“, in der Wesensbestimmung des Menschen zur Gotteskindschaft sein „ewiges

Ziel" hat (§ 666). Die „Gottheit Christi“ erscheint ihm wie ein „überstiegener Ausdruck“ (S. 508). Es reiche aus, in ihm die „Voll Offenbarung des gottähnlichen Lebens“, und zwar im Sinne der „verfühnenden Gnade“ Gottes zu suchen und zu finden (S. 501). Dieses „einzigartige Sein Gottes in Christo“ (f. v. Schleiermacher) begründe für uns die „thatsächliche Verfühnung“, die Lippius im Gegensatz zu Ritziß als eine „objective“ fassen will, aber doch nur als eine schließliche „Einigung in Liebe“ zu fassen vermag. So bleibt ihm Christus nur „die wirksame religiöse Lebensmacht“ (§ 567), weil „das religiöse Princip“ in ihm verkörpert sei (§§ 566 f.). Dabei protestirt er heftig gegen jede Form der „Selbstverendlichung“ Gottes, ja brandmarkt die Idee der „Selbstbeschränkung Gottes“ als eine heidnisch mythologische (S. 491 f.)! Wie man dann noch die Thatsache der Menschwerdung festhalten kann, ist mir unsäglich. Ich finde in Lippius' christologischem Standpunkt keinen wesentlichen Unterschied von dem Ritziß'schen, den wir mit seinen neuesten Ausläufern noch ins Auge zu fassen haben.

Eine kurzgefaßte Darstellung und Beurtheilung dieser viel bewunderten und vielgescholtenen Ritziß'schen Christologie wäre nicht möglich ohne Kenntniß und Verständniß der oben entwickelten Kant'schen und Schleiermacher'schen Prämissen. Von Hegel'schen Ideen finden wir hier kaum eine Spur. Nur Lohke's Religionsphilosophie hat wohl mit einem Einfluß geübt nicht bloß auf Ritziß's Erkenntniß- und Werth-Theorie, sondern auch direct auf seine Beurtheilung der Person Christi. In den „Grundzügen der Religionsphilosophie“ (2. A. 1882 S. 93 ff.; vgl. auch Mikrokosmos Bd. III) sagt N. H. Lohke: es sei ohne Zweifel berechtigt, das Verhältniß, in welchem „der Stifter unserer Religion“ (als „Sohn Gottes“) zu Gott gestanden habe, nicht bloß dem Grade nach, sondern auch seiner wesentlichen Art nach als „durchaus einzig“ zu bezeichnen. Allein Niemand könne für das, was diesen Intentionen entsprechen würde, einen adäquaten Ausdruck finden. Da Christus nun doch einmal im eigentlichen Sinne nicht Gottes „Sohn“ sein könne, der wahre Sinn aber dieses „bildlichen“ Ausdruckes gar keine authentische Interpretation zulasse, so sei dieser ganze Satz (Christus ist der Sohn Gottes) gar nicht geeignet, ein „Dogma zu bilden“. Wer ihn bejahe, drücke in der That bloß seine Ueberzeugung des „einzigen Werthes“ aus, den Christus für ihn und sein Verhältniß zu Gott, bezw. für die ganze Menschheit habe. Die sogen. Lehre von der Gottheit Christi sei — wie es im Mikrokosmos heißt — eine bloße „Werthbestimmung über die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Christus“, nicht eine Erörterung der „Form jenes Verhältnisses, von welcher es für uns keine adäquate Erkenntniß giebt“. Ganz so urtheilen A. Ritziß und A. d. Harnack (f. w. u.). Daß in Christo — seinem persönlichen Leben, Lehren und Wirken zum Heile der Menschheit (resp. zur Begründung des Reiches Gottes auf Erden) — eine

„unendlich werthvolle und einzige That“ geschehen sei, davon werde ein Jeder überzeugt sein, der die Lehre und die Lebensgeschichte Christi unbefangen „auf sein Gemüth“ wirken lasse, ohne diesen „Eindruck zu analysiren“ oder „theoretisch festzustellen“.

Hier wurzelt die verschwommene Unklarheit jener Christologie, die einerseits die „Gottheit“ Christi oder „Christum“ als „den vollkommenen Offenbarer Gottes“ anerkennt, ja in gewissem Sinne auch die Anbetung Jesu zugesteht (so Ritziß, H. Schulz, Herrmann, Bornemann und besonders entschieden J. Raftan) und gleichwohl ihm die wesentlichen göttlichen Eigenschaften (Ewigkeit und Allmacht) abspricht, offenbar in der Verehrung, als würde dadurch seine Menschheit gefährdet. Als Mensch und „Sohn Gottes“ (im ethisch-religiösen, nicht im metaphysischen Sinne) sei Christus der königliche Gründer des Gottesreiches geworden und habe so uns zum Heil, sowie zur Ermöglichung unserer „Weltbeherrschung“ den „Selbstzweck“ Gottes aus dem göttlichen Motiv der „Liebe, Gnade und Treue“ zu verwirklichen begonnen. In dem Prädicat seiner „Gottheit“ sollen also die beiden Seiten seines Berufs: vollendete Offenbarung Gottes und Urbild der geistigen Weltbeherrschung zu sein, zusammengefaßt werden. In ihm gelange die Menschheit zur „Rechtfertigung“ vor Gott, sofern er die ethisch-religiöse Vollkommenheit namentlich in seiner Leidenswilligkeit bis ans Ende bewährt hat. Durch ihn komme sie zur „Verfühnung“ mit Gott, sofern er ihr die Gewißheit giebt, daß Gott — der ja nicht zürnen kann — Sünde verzeiht und uns dadurch die Kraft schenkt, unsere Willensfeindschaft wider Gott aufzugeben (f. w. u. § 41, c). Die Ueberzeitlichkeit oder Präexistenz Christi sei nur eine „ideale“ — im „Rathschluß Gottes“, ohne persönliche Subsistenzform (so auch W. Beysslag, F. Ritsch, J. Raftan); und seine Gottheit bestehe „in nichts Anderem als in dem, was auch eine Uebertragung auf die Gemeinde zuläßt“. Aehnlich H. Schulz, während J. Raftan a. a. O. S. 405 u. 427 f. dagegen Einsprache erhebt, aber doch selber nicht vollen Ernst zu machen im Stande ist mit der göttlichen Eigenart (Ewigkeit, Allmacht und sogar Heiligkeit) des Gottessohnes (vgl. S. 433 f.). — Es ist merkwürdig und charakteristisch für das Halbe und Schillernde dieser Ritziß'schen Christologie, daß sie die „Gottheit“ Christi weder zu leugnen wagt (in ihm ist Gott selbst offenbar), noch auch klar und bestimmt zu bekennen im Stande ist. Warum? Einerseits, weil ihr der Hebelpunkt des Verständnisses: das tiefere Sündenbewußtsein und Verfühnungsbedürfniß fehlt; andererseits, weil sie eine wirkliche und wahre Selbstverkennung Gottes ins Fleisch, also eine Menschwerdung Gottes im vollen und wahren Sinne nicht lehren kann und will. Denn das wäre einerseits eine „Herabsetzung Gottes“, andererseits eine Zerstörung des „allmählich werdenden Charakters Jesu“. Daß aber bei dieser Gesamtaufassung der „Glaube an Christus“ als „wahrhaftigen Gott“, so-

wie die „Anbetung“ des „Herrn“ ein leeres, irreführendes Wort ist, sehen wir daraus, daß — wie bei Schleiermacher — die „Gottheit“ der Gemeinde oder des „Gemeingeistes“, ja geradezu die „Anbetungswürdigkeit“ der Gemeinde unter ähnlichen Gesichtspunkten behauptet oder gefordert wird! Wir haben dagegen nur an das Warnwort des Apostels zu erinnern: „Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern“ (vgl. M. Glage: „Ihr habt einen andern Geist, 1900 S. 36 ff.).

Wir werden in dem folgenden Capitel nachzuweisen suchen, daß gerade die menschliche Lebensentwicklung Jesu uns die tiefsten Blicke in die „wesenhafte Gottheit“ des Heilandes thun läßt, der durch seinen Kreuzestod und seine Verherrlichung uns erlöst und versöhnt, ja die Welt aus den Angeln gehoben hat. Da werden wir auch den Nachweis zu führen im Stande sein, daß gerade die Vertreter der „positiven“ Theologie und Theanthropologie (Thomasius, Hofmann, Frank, Luthardt, M. Rähler, J. A. Dorner, Philippi und J. L. Weß) für die Selbsterniedrigung und Selbstbeschränkung des wahren Heilsgottes in Christo ein tieferes Verständnis haben, als die Anhänger der sogen. „modernen“ Vermittlungstheologie. Wir möchten uns diesen gegenüber schließlich auf das schöne und tiefe Wort berufen, das der Altmeister Goethe (vgl. den Schluß seiner Gespr. mit Eckermann) in einem ahnungsvollen Augenblicke gesprochen:

Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde;

Dann kam er selbst herab, Mensch lieb und milde.

Zweites Capitel.

Der Heiland in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung.

(Soterologie.)

§ 36. Der „Stand der Erniedrigung“ und seine einzelnen Stadien.

1. Mensch sein heißt ein Kämpfer sein! Dieses tiefe Wort des Dichters gilt auch für Jesus den „Menschensohn“ und seinen Wandel auf Erden. Bisher trat Er uns entgegen, wie Er als der gottmenschliche Heiland in dem Glauben der Gemeinde lebt (§ 33), wie Er uns als das „fleischgewordene Wort“ durch seine Menschwerdung (§ 34) „die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit“ offenbart, und wie Er

uns durch die in ihm vollzogene innige Personalunion des Göttlichen und Menschlichen (§ 35) unsere Gottesgemeinschaft fort und fort verbürgt. Jetzt gilt es, sich in die volle Wirklichkeit seiner irdischen Lebensentwicklung zu vertiefen, um zu verstehen, wie dieser echt menschliche „Gotteskämpfer“ der „Soter“, d. h. der Retter und Heiland der verlorenen Menschheit hat werden können.

Dadurch unterscheidet sich die dogmatische „Soterologie“ (s. o. S. 11) von der bisher behandelten „Theanthropologie“ (§§ 33—35). Diese lehrte uns den gegenwärtigen Christus als die gottmenschliche Person, wie sie unserem christlichen Gemeindeglauben zu Grunde liegt, verstehen und werthen. Jene hat die Frage zu stellen und wo möglich zu beantworten: warum und in welcher Weise mußte der geschichtliche „Menschensohn“, um unser „Jesus“, d. h. Heilbringer zu werden, sich selbst erniedrigen, den Leidens- und Kampfesweg gehen und alle menschlichen Entwicklungsstufen durchschreiten, um sie mittelst Bewährung seines Berufsgehorsams zu heiligen? Ferner: wie läßt sich solch eine „Entsagung“, solch ein „Stand der Erniedrigung“ mit dem Besitz der Gottheit und der göttlichen Eigenschaften vereinigen (sub 2)? Und endlich: welches sind die einzelnen Stadien dieser kampfreichen Entwicklung von der Geburt bis zum Tode am Kreuz (sub 3)? Uns tritt also hier der Cardinalpunkt der theologia crucis entgegen. Der lebendige „Christus in uns“ weist als das Idealprincip, unserer innersten Glaubenserfahrung gemäß, auf das Realprincip hin: den Leidenden und siegreich kämpfenden „Christus für uns“.

Die innere Nothwendigkeit, jenes von Jesus selbst wiederholt betonte heilige „Muß“ seines Leidensweges und seiner Knechtsgestalt auf Erden, ergab sich uns schon aus der Betrachtung des ewigen göttlichen Heilsrathschlusses (s. § 26, S. 572 ff.). Sollte Er nach Gottes Willen und Liebesabsicht die Menschheitsfünde tragen und sühnen, als Retter der Verlorenen erscheinen, so mußte Er vor Allem mit ihnen fühlen, an ihrem Kampf und Leid theil nehmen, ja als Mensch sich in aufopferndem Liebesdienst sittlich bewähren und durch freiwilligen Berufsgehorsam den Folgen der Sünde (§ 23 f.) unterstellen, soweit dies ohne eigene sündliche Zuständlichkeit möglich war. Die „Knechtsgestalt“ schließt also dieses in sich, daß Er in der „Ähnlichkeit des sündlichen Fleisches“

erschien, um in die Arbeits- und Kampfes-, ja in die volle Lebens- und Leidensgemeinschaft mit der adamitischen Menschheit treten zu können. Insbesondere aber fordert die messianische Selbstbewährung und Vollendung des Menschensohnes in seinem persönlichen Charakter und gottgewiesenen Beruf eine stete Entfagung und freiwillige Selbstentäußerung. Denn seine menschliche Eigenart (§ 35) sollte und konnte nur auf dem Wege einer naturwüchsigen (physischen), geistigen (intellektuellen) und sittlichen Entwicklung zum empfänglichen Werkzeug der Gottheit werden, die (wesentlich und personbildend, s. o. S. 52 f.) von Anfang an in ihm „leibhaftig“ wohnte und geheimnißvoll wirkte, um sein Natur- und Personleben (§ 16, 1), seinen Menscheng Geist und seine Menschenseele durch den allwirksamen Gottesgeist allmählich heranzubilden zum verklärungsfähigen Organ der Gottheit. So können und müssen wir also von einem fortschreitenden Selbstbewußtseinsproceß des Menschen Jesus reden.

Mit der Bewußtlosigkeit menschlichen Daseins im Mutter- schoße und an der Mutterbrust beginnend, entwickelt Er sich als Kind nach der physischen Seite in dem Wachsthum des Leibes, in Schlafen und Wachen, Essen und Trinken. Ja, leidend in Hunger und Durst, in Armuth und leiblicher Selbstentfagung muß Er heranwachsend die große Schule steter Selbstüberwindung durch- machen. Ohne krankhafte und gesuchte Askeze sollte doch sein leib- lich bedingtes Naturleben in Beten und Fasten, in anstrengender Berufsarbeit und im Mitgefühl mit den Leiden dieser Zeit zum verklärungsfähigen Organ seines persönlichen Charakters erhoben werden. — Nach der geistig intellektuellen Seite entwickelt Er sich lernend und zunehmend an Weisheit, um in allmählichem Fort- schritt zu vollem und klarem Bewußtsein seines messianischen Weltberufes und seiner specifischen Gottessohnschaft zu gelangen. Selbst das Bewußtsein der Leidens- und Sterbensnothwendigkeit geht ihm erst allmählich auf. Und was sein „Wissen“ betrifft, so concentrirt es sich auch auf seinen Heilandsberuf in Niedrigkeit. Wir können sowohl ein „Nichtwissen“, als ein eventuelles „Zweifel“

Jesus in Bezug auf Dinge, die seinen Lehr- und Lebensberuf nicht berühren, ohne weiteres zugestehen, ohne seiner hohen Würde als Messias zu nahe zu treten. Auch sein Wissen mußte sich in die Schranken fügen, die ihm vom Vater gesetzt waren. Und schließ- lich — nach der ethisch-religiösen Seite — sollte sich sein Wille menschlich erproben im demüthigen Gehorsam gegen den Vater, in stetem heißen Kampf wider die Versuchungen und Anfechtungen von Außen und Innen. Denn die „Schwachheit des Fleisches“ hat auch Er empfunden und — siegreich überwunden. „Thränen und Geschrei“ hat auch Er opfern müssen. Todesnoth und Trostlosig- keit bis zur „Gottverlassenheit“ hat auch Er schmecken müssen (s. w. u. sub 3). In heißem Gebet hat auch Er ringen müssen. Ja, bei seiner steten freien Verzichtleistung auf den Gebrauch der ihm eignenden göttlichen Machtfülle (s. w. u. sub 2) ist die siegreich überwundene Versuchung und stets wiederholte Entfagung eine hoch- bedeutsame Glaubensprobe für ihn gewesen — ein Beweis, daß der Herr in noch viel tieferer Weise es lernen mußte, „Glauben“ zu halten im Gehorsam gegen den Willen des Vaters und im Kampf wider das „Reich des Bösen“ (§ 20), als wir armen, sündigen Menschenkinder, an die solch ein Maß von Anfechtung nie herantritt! —

Dazu kommt noch ein für den „Stand der Erniedrigung“ wichtiges und heilsgeschichtlich bedeutsames Moment. Jesus — der Messias und „Soter“ — leidet nicht blos als Mensch, sondern als „Sohn Davids“, als der dornengekrönte „König der Juden“, den die Obersten des Volks verspotten und mit Hülfe der Heiden ans Kreuz bringen. Alles was Er von Jugend auf thut und leidet (s. w. u. sub 3 über die Beschneidung Jesu) steht im Zusammen- hange mit der alttestamentlichen Weissagung und Heilsoökonomie (vgl. § 28). Der paulinische Gedanke: „Er ist unter das Gesetz gethan“, entspricht dem Selbstzeugniß Jesu, daß es ihm gebühre, „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“. Er bricht nicht mit der „alttesta- mentlichen Religion“, sondern Er erfüllt als das „Lamm Gottes“, das der Welt Sünde trägt oder „wegnimmt“, die alttestamentliche

Opferidee als eine göttlich berechtigte und nothwendige, um durch Gesetzeserfüllung und Selbstaufopferung die theokratischen Gesetzes-schranken und die wiederholten Opfer aufzuheben (s. w. u. § 41). So erst erfüllt Er seine messianische Berufsaufgabe und Weltmission gemäß göttlichem Heilsrathschluß (§ 26) innerhalb der providentiellen Schranke gottgewollter Heilspädagogie (§§ 25 ff.). Eben dadurch sollte in der Fülle der Zeit (§§ 30 f.) auf organisch-geschichtlichem Wege der uns Allen geltende heilsmittlerische Reichsberuf Jesu zu seinem universellen Ziele gelangen.

2. Wie ist nun für die Person des wahrhaftigen Gottessohnes, der Er doch schon von Anfang an als Kind in der Krippe von Bethlehem war (§§ 33 ff.), eine solche Erniedrigung und Selbstentäußerung möglich, bezw. ein Fortschritt leiblicher, geistiger und sittlicher Entwicklung, verbunden mit stetem Kampf und steter Leidensschule bis in den Tod, denkbar? Hat Er denn für diese Zeit seine Gottheit, bezw. den Besitz seiner Machtfülle aufgegeben, oder tritt Er diesen Besitz erst mit der Erhöhung an?

Man zerhaut meines Erachtens den Knoten dieses Problems, wenn man für diese Zeit des „Standes der Erniedrigung“ entweder eine wirkliche Depotenzirung (Kenose) des „Logos“ annimmt mit Verzicht auf die göttlich-wirksamen Eigenschaften (Thomasius s. w. u. sub c), oder aber erst am Schluß seiner irdischen Lebensentwicklung die reale und ideale Vereinigung (Zueinsbildung) des Logos mit dem Menschen Jesus eintreten läßt (J. A. Dörner s. w. u. sub c). Unter solcher Voraussetzung verlöre die Selbsterniedrigung des Herrn ihre soterologische Bedeutung, sowie die gesammte fühnende Leidensarbeit Jesu ihren weltüberwindenden Heilswerth. Denn dieser wurzelt ja, wie wir sahen (s. o. S. 34 ff.) darin, daß in Christo der wahrhaftige Gott selbst Menschliches erlebt und erfährt, ja als Menschensohn sich dem Leiden fort und fort in freiwilliger Entfagung unterstellt, um als „Anfänger eines neuen Geschlechtes“ Tod und Teufel zu überwinden und der verlorenen Menschheit das Leben zu bringen. Hätte Er für diese Zeit seine göttliche Eigenart mit ihren charakteristischen Idiomen aufgegeben oder noch nicht be sessen, so erschiene die heilsmittlerische Leistung als eine rein menschliche und somit käme ihre welterneuende Erlösungskraft nicht zur Geltung. Die „Gottheit“ Christi für diese Zeit zu beschränken auf die „Identität des vorweltlichen Ich“ (Thomasius), wäre eine mehr als bedenkliche Auskunft. Ein „göttliches“ Ich ohne göttliche Wesensmerkmale ist ein

unvorstellbarer Gedanke, ja ein Widerspruch in sich selbst. Und ein „Aufgeben“ der Gottheit schloße ebenso wie die allmähliche „Zueinsbildung“ eine Veränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich, durch die wir Gott selbst — nach pantheistisch-speculativer Auffassung — in den Proceß des Werdens herabziehen müßten.

Für uns faßbar und fruchtbar gestaltet sich dieses Problem, wenn wir seinen innersten, tiefsten Kern darin suchen und finden, daß der Logos (das präexistente göttliche Ich), ohne sein göttliches Weltregiment und die seine Machtfülle kennzeichnenden Eigenschaften aufzugeben, in und mit der sich entwickelnden Menschheit, also innerhalb der frei gewollten Schranke des messianischen Berufsgeworhams jene Machtfülle (δóξα) nur allmählich, d. h. dem Fortschritt und der Eigenart des Heilswerkes entsprechend, offenbar werden läßt. Gipfelt doch darin das gesammte Heilsgeheimniß, daß kraft göttlicher Offenbarungsökonomie (§§ 25 ff.) sich auch der ewige Sohn Gottes liebevoll in die Schranken seines Berufs begiebt und all seine Gottesmacht und Gottesherrlichkeit in der Knechtsgehalt den Gläubigen und Heilsdurstigen zu schauen und zu erkennen giebt. Nur durch solch eine wunderfame Selbstbeschränkung und Concentration ist Er in den Stand gesetzt, die gnadenreiche Weltregierung und den heiligen Weltplan Gottes (§ 14) in wahrhaft gottgemäßer Weise, d. h. im Sinne der herablassenden, erbarmenden Liebe durchzuführen und zu herrlicher Verklärung zu bringen. Sich für uns erlösungskräftig als Vater offenbaren und wirklich fühlbar und nahbar werden, wollte und konnte der ewige allmächtige Gott nur dadurch, daß Er durch seinen eingeborenen Sohn, als Menschenkind mit unserm Fleisch und Blut bekleidet, im Mutterchoße empfangen, in Niedrigkeit geboren, in Windeln gewickelt die Finsterniß der sündigen Welt weihnächtlich durchleuchten und erhellen ließ. Jene unscheinbare Weihnachtsthatfache in der Stadt Davids und die sich daran schließende Verkündigung soterologischer Art (Euch ist heute der Heiland geboren!) erscheint dem Gläubigen als das größte und tiefste Wunder göttlicher Liebe, ja als der stärkste Erweis dafür, daß nach seiner Regierungsweisheit alle Größe aus der Niedrigkeit, aller Triumph

des Siegers aus dem heißen Leidenkampf der Entfagung herausgeboren werden soll. Und wie die kindlich schlichte Weihnachtsbotschaft, wie die unscheinbare Geburt Christi in Bethlehern der Hebelpunkt für alle Geburt aus Gott werden soll, so ist es diese Geschichtsthatfache, welche die damalige (römische) Weltmacht aus den Angeln hob. Durch die Kraft ihres religiösen Impulses gab sie der gesamten Weltgeschichte eine neue Richtung. So ist denn auch der Höhepunkt der Selbstentäußerung Christi, das Kreuz auf Golgatha, das Signal des Sieges geworden für Alle, die in seiner Kraft und seinen Fußstapfen folgend Selbstverleugnung üben lernten und ihr Leben hingaben, um es zu gewinnen. In diesem Kreuzträger, der durch seine Selbstaufopferung die sündige Menschheit geistig und sittlich zu regeneriren die Macht hat, wollte und will Gott fort und fort seine erlösungskräftige Weltherrschaft, ja seine Selbstverherrlichung in wahrhaft ethischer Weise, d. h. nach der Art der Alles tragenden und ertragenden heiligen Liebe (§ 6) kund thun. Aus dem keimartig Kleinen herauswachsend soll seine welterschaffende und welterhaltende Allmacht (§§ 9, 13) sich als eine solche offenbaren, welche die Herzen bricht, um sie zu heilen. Sie ist es, welche die neue Gottesmenschheit als ein Reich der Gnade aus sich herausgebiert. Das ist wahrhaft göttliches Wirken! Das ist der Wesenskern aller seiner Heilswunder (s. § 28, S. 601 ff.)! Das ist der lebendige Gott der Heilsgeschichte (§§ 25 ff.), der nicht siegen will durch physische Uebermacht, sondern durch Leidenswilligkeit; der nicht überwinden will durch einen Machtanspruch des Gesetzes, sondern durch geistig-sittlichen Kampf im Lichte des Evangeliums; der nicht herrschen will durch äußere Gewalt, sondern durch die sich entäußernde Liebe, wie sie in Selbstverleugnung und Gehorsam das Gesetz des Guten selbst erfüllt und eben dadurch zu einer lebendigen und lebenerzeugenden Auctorität, d. h. zu einer geistigen Zeugungskraft und Vaterschaft in seinem Königreiche gelangt. Das ist die eminent praktische, religiös-sittliche Bedeutung und Tragweite der Lehre von der Entäußerung (*exinanitio*, *κένωσις*) des Gottessohnes. In solchem Thun wird Gott als der

ewige selbstherrliche Geist (§ 5), als der Gott der Gnade und Barmherzigkeit (§§ 6, 10) uns überhaupt erst offenbar, d. h. für uns faßbar und tröstlich. Anders kann und will Er sich uns heilsbedürftigen Menschen gar nicht zu erkennen geben.

Zimmerhin aber würde dieses „gottselige Geheimniß“ für unser Denken zum unerträglichen Widerspruch, wollten wir annehmen, daß auch während des Standes der Erniedrigung der Gottessohn die ihm eignende Machtfülle oder göttliche Herrlichkeit — wie sie namentlich in den Eigenschaften der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit beschlossen liegt (s. § 9) — uneingeschränkt fortwirken ließ, während er als Menschenkind in der Krippe lag oder am Kreuze hing. Dadurch kämen wir zu jener — oben S. 52 ff. schon von uns abgewiesenen — Unterscheidung eines irdisch beschränkten niederen (*κίρω*) und eines himmlisch allwaltenden höheren (*ἱέρω*) Christus. Nein, der Besitz jener Machtfülle schließt keineswegs ihren thatsächlichen Gebrauch mit ein. Erkannten wir es doch als ein Wesensmoment des lebendigen Heilsgottes, daß Er eben durch Selbstbeschränkung die Manifestation seiner Machtfülle zurückhalten, sie dem höheren Zweck des Heilsgedankens und Heilswillens unterstellen kann, mit einem Wort: daß Er nie und nimmer wie eine bloße Naturgewalt wirkt. Sonst wäre ja alle creatürliche Freiheit eine Täuschung, ja schlechterdings unmöglich (s. o. §§ 16, 19). Die göttliche Freiheit des Heilsmittlers, des Gottessohnes, zeigt sich eben darin, daß Er als Menschensohn auf den uneingeschränkten Gebrauch seiner Machtfülle verzichtet, soweit es sein messianischer Berufsgehorsam erfordert. Darin liegt der eigentliche Kernpunkt der dogmatischen Soterologie. Der stete (potentielle) Besitz jener Machtfülle, d. h. die Möglichkeit ihres Gebrauchs ohne (actuelle) Verwendung für die eigne Person ist sogar die *conditio sine qua non* für die stetig sich bewährende, aller Versuchung zu eigenwilliger Selbstherrlichkeit widerstehende sittliche Selbstbehauptung des Menschensohnes.

Sollen wir den innern, aufreibenden Leidenkampf Jesu wirklich verstehen, ja als psychologisch möglich erkennen, so muß — wie Philippi mit

Recht sagt (Gl.L. IV, 1 S. 290) — neben der Unterscheidung von Potenz und Act zugleich die alte Unterscheidung von „Besitz“ und „Gebrauch“ der göttlichen Machtfülle ihr Recht behalten; denn dadurch wird das „Moment der Freiheit“ in der steten Selbstüberwindung Jesu markirt. So würde z. B. die gesammte Versuchung, soweit sie in der Möglichkeit der Umgehung des Kreuzesweges durch Gebrauch der Machtfülle begründet liegt, für den Menschen Jesus zur bloßen Illusion (s. w. u. sub 3). Wenn Er nicht die Macht besäße, „Steine in Brod zu wandeln“, so hätte das betreffende Satanswort nichts Versuchliches für ihn. Und, wenn es nicht in seiner Gewalt stünde, „sein Leben zu nehmen oder zu lassen“: so trüge sein Todeskampf in Gethsemane und sein großes Leiden nicht den Charakter freiwilliger und selbstverleugnender Liebe. Der ethische Werth, wie die logische und psychologische Möglichkeit einer steten Selbstüberwindung Jesu steht und fällt mit dem factischen Besitz der göttlichen Eigenschaften, auf deren Gebrauch Er, soweit es der Heilandsberuf erforderte, freiwillig verzichtete, indem Er all sein Thun und Wirken, sein Reden und Handeln, sein Kämpfen und Leiden unter die Eine große und heilige Selbstpflicht willigen Gehorsams gegen den Vater stellte. So ist auch — wie wir weiter unten sub 3 nachweisen werden — alles Wunderbare, was durch ihn und an ihm geschieht, unter dem Gesichtspunkte der gottgewollten Offenbarung seiner „Herrlichkeit“ (Joh. 2, 11) zum Zweck der Heilsbeschaffung zu betrachten. So gelangt endlich auch seine Person in Wort und That, ja in den tiefsten Momenten des Leidens und der Gottverlassenheit zu wahrhafter, gottmenschlicher Verklärung (Joh. 12, 23).

Besonders schwierig wird nun hier die Frage nach dem Wie des Verzichts auf den Gebrauch der sogenannten „thätigen“ (transcendenten) Eigenschaften Gottes. Bei der Allmacht und Allgegenwart können wir es uns noch allenfalls vorstellen, daß sie aus ihrer weltumfassenden Actualität zurücktretend in der Offenbarungssphäre sich auf den Punkt concentriren, den der göttliche Heilswille ins Auge gefaßt. Bei der Allwissenheit scheint das unmöglich. Wie soll in der Person des sich erniedrigenden Herrn ein von ihm selbst zugestandenes (theilweises) Nichtwissen (z. B. Mark. 13, 32) mit dem Besitze göttlicher Allwissenheit zusammenstimmen? Ja, dieses Problem verschärft sich, wenn wir die kindliche Entwicklungsstufe, sowie die echt menschlichen Zustände des Schlafes und der Bewußtlosigkeit bei ihm uns vergegenwärtigen. Oder sollen wir ein doppeltes Geistesleben, ein höheres göttliches, welt-

umfassendes (absolutes) Selbstbewußtsein und zugleich ein zeitweilig in die Tiefe des naturhaft Unbewußten herabsinkendes und dann wieder erwachendes menschliches Selbstbewußtsein bei ihm voraussetzen? Das hieße die Einheit der Person, die wir als Glaubenspostulat schon erwiesen haben (§§ 33—35), gewaltsam sprengen! Nein — in die Tiefe dieses Problems können wir nur unter der Voraussetzung eindringen, daß wir uns das göttliche Selbstbewußtsein und Allwissen als zeitweilig „ruhend“ (quiescierend) denken, um Raum zu geben der menschlichen Entwicklung.

Daß solche Potenzzustände, d. h. relative „Passivität“ des göttlichen Wollens und Wissens in Folge göttlicher Selbstbeschränkung im Hinblick auf sein Weltverhältniß nicht bloß denkbar sind, sondern in der That überall dort eintreten, wo Gott der creatürlich eigenartigen Entwicklung Raum geben will, haben wir schon wiederholt hervorgehoben (§§ 9, 19 f.). Und unsere eigene menschliche, näher christliche Lebenserfahrung bestätigt es. Bereitet sich doch der Geist Gottes den menschlichen Leib zu seiner Wohnstätte und seinem „Tempel“, ohne die Bewußtseins- und Entwicklungsformen menschlichen Wesens zu zerstören. Da liegt auch eine Selbstentäußerung (exinanitio) vor, die wir mit unserem Verstande nicht zu begreifen im Stande sind. In Wort und That setzt sich der Gott der Heilsoffenbarung jene Schranken (§§ 28 ff.), die eine Geschichte menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit überhaupt erst ermöglichen. Das ist weder Selbstvernichtung, noch Selbstaufhebung seiner Allmacht und seines Allwissens, sondern nur ein Zeugniß seiner ethisch (resp. metaethisch s. § 6) gearteten, sich selbst bedingenden Liebe und Herablassung. Ähnliches erleben und erfahren wir auch in unserem Geistesleben. Wir tragen — schon als Kinder — das Gottesbild und den Gottesgeist (latent) in uns. Denn sonst könnte sich unser Personleben nicht zum Selbstbewußtsein und reflectirenden Wissen und Wollen entwickeln. Und doch — im Schlafen oder bei schwerer Erkrankung, in Zuständen der Bewußtlosigkeit — wo bleibt da die Verbindung von Leib und Seele? Alle Erinnerung schwindet, das Gedächtniß versagt. Ja, die Geistesfunction

scheint aufgehoben (siftirt) zu sein und im Moment des Sterbens (§ 24) gänzlich zu erlöschen. Und doch erwacht das Bewußtsein wieder, war also (der Potenz nach) da; die Erinnerungsbilder treten wieder vor die erwachende Seele und wir werden die Ueberzeugung nicht los, daß es auch nach dem Tode und trotz dem Erlöschen des Bewußtseins ein Fortleben der geistig gearteten Seele in einem neuen verklärten Leibe giebt (s. w. u. §§ 56 f.).

Bewegen wir uns also in Betreff unserer eigenen Seelenzustände, sofern wir einerseits (in unserem Personleben) das geistige Gottesbild, andererseits (in unserem Naturleben) das creatürliche Weltbild an uns tragen (s. o. § 1, S. 8 ff.; § 15, S. 359 f.; § 16, S. 366 ff.), in geheimnißvollen Räthseln, wie viel mehr muß das der Fall sein im Hinblick auf den Menschensohn, der in seiner Niedrigkeit und Beschränktheit die ganze Hoheit und Herrlichkeit der Gottessohnschaft als persönlichen Besitz in sich trug, ohne sie als einen „Raub“ (Phil. 2, 6), d. h. in prahlender Selbstverherrlichung vor den Augen der profanen Welt zu entfalten und zu gebrauchen! Ja, noch mehr: wir müssen voraussetzen, daß die gegenseitige, volle Durchdringung des Menschlichen und des Göttlichen im Sinne der „Verklärung“ während jenes Standes der Erniedrigung „noch nicht“ (Joh. 7, 39) eingetreten war. Die allseitige Communication und Manifestation göttlicher Machtfülle zu völligem Besitz und schrankenlosem Gebrauch (s. § 35) sollte und konnte erst am Schluß der zeitlich irdischen Entwicklung des Heilandes, also nach Bewährung und Vollendung seines messianischen Berufes eintreten. Der Gottmensch als solcher (§ 33) ist zwar von Anfang an (§ 34) wirklich da; aber seine Gotteskraft fügt sich in die Schranken des Berufs. Er übt sie nur da aus, wo es der Heilszweck nach des Vaters Willen erforderte. Ja, selbst gegenwärtig, nach seiner Auferstehung und Verklärung (§ 38), ist jene Schranke der Selbstoffenbarung des Göttlichen in gewissem Sinne noch da, sofern wir den Herrn als unseren gottmenschlichen Erlöser und Versöhner nur durch den Glauben (im Wort vom Kreuz) erfassen, noch nicht im Schauen. Nur wer den lebendigen Heilsgott in seiner Leidensgestalt erlebt

und erfasst, wird aus der Passionsgeschichte Gottes die herzbewegliche und überwältigende Herrlichkeit seiner schließlichen Liebes- und Machtoffenbarung schon jetzt zu verstehen und einst mit jubelndem Danke zu begrüßen im Stande sein.

Jene Räthselfrage aber, ob und wie das ewige fleischgewordene „Wort“ (der Logos) während des Standes der Erniedrigung noch sonst irgendwo und wie — außer dem Menschen Jesus — seine göttliche weltbeherrschende Wirksamkeit ausgeübt und sein Allwissen bethätigt haben mag, berührt uns fremd und läßt uns kalt. Das können und sollen wir nicht wissen wollen. Hier ist der Agnosticismus in der That am Platz und berechtigt. Es wissen zu wollen wäre ein fürwitziger Eingriff in die Geheimnisse göttlicher Majestät. Es überstiege die Grenzen unseres Denkvermögens und der dogmatischen Soterologie. Für unser Heilsbedürfniß hätte es auch gar kein Interesse. Denn für uns ist jedenfalls das „Wort“ (der Logos) nicht außerhalb des „Fleisches“, d. h. abgesehen von der geschichtlichen Person des Heilsmittlers offenbar geworden. Und wie damals, so hüllt es sich für uns noch jetzt — wie Luther sagt — „in Windeln“, d. h. kommt nur durch das „thörichte Wort vom Kreuz“ (§ 45) und durch die unscheinbaren Sacramente (Taufe und Abendmahl §§ 47 f.) an unsere heilshungrige Seele. Diese seine heilsökonomische, bis in die Gegenwart sich seiner Kreuzgemeinde kund gebende Concentration des Heilsgottes gilt uns gerade als der Erweis seiner barmherzigen Liebe. Darauf beruht unsere Freude und Heilsgewißheit mitten im Leid und Kreuz dieser Zeit.

3. Von hoher praktischer und glaubenstärkender Bedeutung ist nun die nähere dogmatische Untersuchung der Wirklichkeit des Standes der Erniedrigung. Wir müssen uns daher den Werth und die Bedeutung der Einzelthatfachen und Stadien, in denen sich heilsgeschichtlich die Entwicklung Jesu von seiner Geburt an vollzieht, vergegenwärtigen. In ihnen gewinnt erst der Gedanke der Selbstentäußerung Gottes Fleisch und Blut.

Auffallend könnte es allerdings erscheinen, wenn wir gleich anfangs die übernatürliche Empfängniß im Mutterleibe, d. h. die Jungfrauengeburt (Parthenogenese) als den geheimnißvollen Anfang der irdischen Lebensentwicklung Jesu in den Vordergrund unserer Untersuchung stellen. Erklärt denn dieses „Wunder“ den Stand der Erniedrigung? Beweist es nicht vielmehr, wenn es überhaupt für den christlichen Heilsglauben wesentlich sein sollte — was bekanntlich seit je her und besonders heut zu Tage ernstlich bestritten worden ist — eher die hohe Einzigartigkeit des Jesuskindeß, d. h. seinen übermenschlichen Ursprung? Es könnte bei oberflächlicher Betrachtung so scheinen, ist es aber in der That nicht. Denn nach dem betreffenden evangelischen Berichte wird es als ein Act göttlicher „Gnade“ bezeichnet (Luk. 1, 30), daß die Kraft des heiligen Geistes sich herabläßt und hinabsenkt in den Mutterchoß (Luk. 1, 35; Matth. 1, 20 f.), um nach göttlichem Willen den Heiland als ein Menschenkind vom Weibe geboren werden zu lassen (Gal. 4, 4). Es ist nicht etwa das „physiologische Wunder“, das uns hier als von entscheidendem Werth für den christlichen Heilsglauben entgegentritt. Gott hätte seinen Sohn — als den verheißenen „Weibesamen“ (1 Mos. 3, 15) — auch in anderer Weise in die Welt senden können. Auch entzieht sich selbstverständlich dieses zarte Geheimniß der allgemeinen Predigt. Selbst Jesus redet nie von dieser seiner eigenartigen Entstehung, während er als Kind „seinen Eltern unterthan“ war (Luk. 2, 51) und in allen denen, die sein Wort hören und seinen Willen thun, „Mutter, Brüder und Schwestern“ erkennt (Matth. 12, 49 f.). Auch in der Missionspredigt und in den Lehrbriefen der Jünger Jesu wird jener geheimnißvollen Entstehung Jesu nirgends ausdrücklich gedacht. Ja, in scheinbarem Widerspruch dazu wird wiederholt hervorgehoben, daß der vom Weibe Geborene aus dem „Samen Davids“ stamme (s. Röm. 1, 3 u. 9, 4 f. und die beiden Genealogien Matth. 1 u. Luk. 3). Welches Recht haben wir da, im System christlicher Heilswahrheit dem alten Sage des Apostolicums „empfangen von dem heiligen Geiste, geboren von der

Jungfrau Maria“ eine irgendwie grundlegende Bedeutung zuzuschreiben?

Mir scheint es in der That ersten Bedenken zu unterliegen, diesen Lehrpunkt zum „Fundament und Eckstein der Christologie“ zu erheben, wie manche Heißsporne der „Orthodoxie“ es neuerdings versucht haben (besonders der Ab. Harnack'schen Kritik gegenüber s. w. u. sub c). Denn, abgesehen von der Schwierigkeit der biblischen Begründung jenes Lehrstücks, liegt es doch auf der Hand, daß das Wie und Warum der Parthenogenese eine schwere crux bildet sowohl für unser dogmatisches Denken, als auch für die praktische Werthung. Liegt doch die immerhin peinliche Analogie mit der mythologisirten Ueberlieferung heidnischer Religionen nahe, wie z. B. in dem Buddhismus und in der griechischen Heroensage. Ja, der feindselige Judaismus nimmt sogar Anlaß, mit Hinweis auf die Jungfrauengeburt in cynischer Weise die „zweideutige Herkunft des Nazareners“ zu ver-spotten, und findet noch heutzutage für seine frechen Schmähungen ein laut zustimmendes Echo bei „hervorragenden Größen der Wissenschaft“ (Hädel, Thudichum u. Co.). Dazu kommt, daß die Vertreter der „modernen“ Theologie nicht bloß die Glaubwürdigkeit der betreffenden biblischen Berichte bezweifeln, sondern jenes „physiologische Naturwunder“ geradezu für ein störendes Element der urchristlichen Tradition erklären. Es reiche aus, die Herkunft des „sündlosen Menschen Jesus“ als ein „Gnadengeschenk von Oben“ anzuerkennen (so J. Raftan, D. S. 445). — Wir wollen es unsrerseits durchaus nicht bestreiten, daß Gott der Vater auch auf anderem Wege und durch andere Mittel der Heilsoffenbarung seinen Sohn hätte in die Welt senden können. Aber durch solche „Vermuthungen“ gerathen wir ins Ungewisse oder erkönnen uns sogar Gottes gnadenreiches Mysterium durch unser klügelndes Nörgeln zu entweihen. Sehr beherzigenswerth erscheint mir hier Steinmeyers erstes Mahnwort (vgl. seine „Geschichte der Geburt des Herrn“ 1873, S. 5): „Mit seinem urchristlichen geschichtlichen Grunde muß das Christologische Dogma unausgesetzte Fählung behalten. Es verliert sonst sein Salz; ihm entweicht sonst die lebendige Kraft“.

Die tiefgreifende Bedeutung der wunderbaren Empfängniß für den christlichen Heilsglauben läßt sich nach zwei Seiten hin näher bestimmen. Das schöpferische Moment, das der Erscheinung des Heilsmittlers als des Anfängers einer neuen Gottesmenschheit (s. o. S. 32 f.) zu Grunde liegen mußte, giebt sich kund in der Kraftwirkung des heiligen Geistes, den wir als das inhabitative Princip aller Gotteserschöpfungen kennen lernten (§ 7, 3), speciell auch bei der Erschaffung des ersten Adam (§ 12, 3). Und

andrerseits erscheint der nothwendige (organische) Zusammenhang mit dem zu erlösenden Geschlecht gewahrt durch das Empfangenwerden im Mutterleibe, auf daß der Menschensohn seine irdische Lebensentwicklung mit dem keimartig bewußtlosen Zustande beginne, wie alle Menschenkinder, die „Fleisch und Blut“ haben (Ebr. 2, 14). Jenes Moment kennzeichnet den Act der Menschwerdung (§ 34, 1) als That göttlich herablassender Liebe; diese Form aber des natürlichen Zusammenhanges des neugeborenen Heilandes — als des verheißenen „Weibesamens“ (1 Mos. 3, 15) — mit dem zu erlösenden Geschlecht ergibt sich aus dem doppelten Postulate: daß der Heilmittler die Niedrigkeit der menschlichen Daseins- und Entwicklungsformen theile und doch von den Folgen der sündlichen Lust, die der fleischlichen Zeugung (als dem tradux peccati s. §§ 21 f.) anhaftet, befreit sei. Deshalb konnte der ewige (präexistente) Gottessohn (§ 7, 3) innerhalb der Zeit (§§ 30 f.) nur durch ein Wunder des Geistes in das Fleisch hineingeboren werden, während seine Menschenart und Natur von der Jungfrau Maria stammt und eben dadurch auch im theokratischen Zusammenhange steht mit dem „Samen Davids“ (Röm. 1, 3 vgl. 2 Tim. 2, 8). Dieser Zusammenhang mit dem „sündlichen“ Geschlecht (Röm. 8, 3) gestaltet sich bei ihm — kraft der göttlichen Geistwirkung — nicht zum Träger der Sünde, wie bei den natürlich erzeugten Menschenkindern (s. o. § 21). Er bedarf daher nicht jener geistlichen Wiedergeburt, die allen denen noththut, die aus dem Fleisch erzeugt sind (Joh. 3, 5 f.). Die menschliche Natur der Jungfrau Maria verhält sich ja bei diesem Act lediglich empfangend (receptiv), nicht im eigentlichen Sinne zeugend (productiv). Und — wie wir oben gesehen (§ 19) — ist ja die Leiblichkeit als solche nicht Ursprung und Trägerin der Sünde. Sonst müßte der erste Mensch als leiblich geartetes Wesen bereits sündig aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sein (vgl. dagegen § 16, 3). Dazu kommt, daß die personbildende Macht des h. Geistes heiligend eingreift bei der Erzeugung und Ausgestaltung der menschlichen Eigenart Jesu. Nicht als ob das von Maria geborene „Heilige“ (Luk.

1, 35) dadurch erst zum „Gottessohn“ geworden sei (denn das ist er, metaphysisch betrachtet, von Ewigkeit her § 7, 3); sondern kraft jener Erzeugung und Geburt soll er als „Gottessohn“ erkannt und so genannt werden ($\alpha\lambda\eta\theta\iota\varsigma\epsilon\iota\sigma\epsilon\iota\alpha\iota$ $\nu\iota\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ vgl. Joh. 1, 14). Nur daß diese übernatürliche Art seiner Entstehung uns den Erkenntnißgrund dafür bietet, daß der also geborene sündlose (heilige) Menschensohn wirklicher und wahrhaftiger Gottessohn war und ist.

Es bedarf also keiner Annahme einer „unbefleckten Empfängniß“ (immaculata conceptio) der Jungfrau Maria selber, wie das neuere römische Dogma es fordert; noch auch läßt sich die Verherrlichung und Apotheose der „heiligen“ Jungfrau als der „Gottesgebärerin“ ($\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\chi\omicron\varsigma$ s. o. S. 73) mit jenem „Lobgesang“ vereinigen, wo sie in ihrer „Niedrigkeit“ sich selbst Gottes „ihres Heilandes“ rühmt (Luk. 1, 47 f.). Es wäre das nur ein zweckloses und schriftwidriges Zurückziehen des Wunders, das bereits in der gottgewirkten Empfängniß Jesu gewährleistet ist. Und daß Maria — wie bei der Verkündigung (Luk. 1, 30) ausdrücklich hervorgehoben wird — „Gnade“ bei Gott gefunden, weist auch direct darauf hin, daß ihre Heilsempfänglichkeit mit ihrer wirklichen Heilsbedürftigkeit Hand in Hand ging.

Uns Protestanten gilt das Fest der „Verkündigung Mariä“ als das einzig biblisch und sachlich berechtigte. Von einer „wunderbaren Geburt“ oder gar „Himmelfahrt“ Mariä sagt uns die h. Schrift nichts. Aber jenes Fest feiern wir nicht im Sinne eines Mariencultes, sondern — mitten in der Passionszeit — als den Anfang der Leidensgeschichte des Menschensohnes und als Correlat zu seiner weihnächtlichen Geburt. Auch ist hier zu bemerken, daß Jesus selbst — trotz aller Pietät gegen die „Mutter“ (Joh. 19, 26) — ihr doch Schranken entgegensetzt, wo es sich um seinen specifischen Heilandsberuf handelt (vgl. Joh. 2, 4 mit Luk. 2, 40; Matth. 12, 48). Vollends erscheint die Vergottung und Anbetung der „Jungfrau“, ja selbst die Behauptung ihrer dauernden „Jungfräulichkeit“ (semper virgo s. w. u. sub b) als eine mittelalterlich-traditionelle Ueberlieferung, die keinen Schriftgrund hat (vgl. Matth. 1, 25 mit 13, 55 ff.). Daraus ist die Verkennung der sonderlichen Heiligkeit und Keuschheit des Mutterstandes und die ascetische Verherrlichung des ehelosen Standes als ein Zerrbild der wahren Virginität, ja als eine „Caricatur des Heiligen“ herausgeboren worden. — Daß Jesus selbst, als Mann geboren, auf die Ehe verzichtete, ja verzichten wollte und mußte, liegt in der Natur der Sache, d. h. in der Einzigartigkeit seiner Person, wie seines heilmittlerischen Berufs begründet. Wie Er aber selbst „Vater und Mutter“ respectirte (Luk. 2, 51), so erkennt Er auch die Ehe

als gottgeſetztes Inſtitut ausdrücklicly an (Matth. 19, 4). Nur erſcheint es mir wie ein Trugſchluß, wenn ſagt wird (J. Kaſtan, D. S. 443): „Die Ehe iſt ein gottgeordnetes Inſtitut der Keuſchheit“, alſo ſei „die jungfräuliche Geburt nicht nothwendig!“ — Wir verweiſen dagegen auf das Wort des Herrn (Joh. 3, 6): „Was vom Fleiſch geboren iſt, das iſt Fleiſch“ — bedarf alſo der „Neugeburt von Oben“ —; was hingegen „vom Geiſt geboren wird, das iſt Geiſt“ — d. h. der heilige Geiſt wird auch in uns die Urſache der „Wiedergeburt“ (vgl. w. u. §§ 43 ff.).

Durch ſeine Geburt tritt der Heiland mit dem „Haufe und Geſchlechte Davids“ in theokratiſch und heilsgeschichtlich bedeutſame Verbindung. Dabei iſt die Frage, ob Maria ſelbſt zum „Samen Davids“ gehörte, eine offene, für den Heilsglauben unweſentliche. Jedenfalls gilt Jeſus als Davidide (Matth. 1, 20; 22, 42; Luk. 1, 32 f. vgl. mit Röm. 1, 3; 9, 5). Er wird als Iſraelit geboren, aus „königlichem Geſchlechte“, aber von Anfang an umgeben von Niedrigkeit und Armuth, Noth und Entſagung. Dieſer Contraſt zieht ſich durch die ganze, von der Beſchneidung des Kindes und der Taufe des Mannes eingerahmte Jugendentwicklung Jeſu hindurch.

Was zunächſt die Beſchneidung betrifft, die an ihm wie an allen iſraelitiſchen Knäblein am achten Tage vollzogen ward (Luk. 2, 21), ſo iſt ſie ebenſo wie ſeine freiwillige Unterſtellung unter die Buſttaufe des Johannes ein öffentliches Zeugniß dafür, daß Er als der erſchienene Meſſias ſeinem Volke eingegliedert, unter das „Geſetz“ gethan (Luk. 2, 22; Gal. 4, 4) und „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ berufen war (Matth. 3, 15 vgl. 5, 17), wie ſie einem Gliede des theokratiſchen Gemeinweſens als ſolchem gebührte. Hier iſt bereits der Gedanke der Stellvertretung und Solidarität maßgebend, ſofern der aus dem Geſchlechte Davids Geborene den Heilsbedingungen unterſtellt erſcheint, die ſeinen Volksgenossen in Folge ihrer ſündigen Art geboten waren. Darauf weiſt ſowohl ſein Jeſus-Name hin (Matth. 1, 21; Luk. 1, 31), der ihm bei der Beſchneidung gegeben wurde (Luk. 2, 21), wie die Bezeichnung des „Sohnes Gottes“, als welcher der „vom heiligen Geiſt geſalbte“ und ſelbſt „mit dem heiligen Geiſte tauſende“

Chriſtus bei der Johanneſtaufe von Gott ſelber bezeugt wurde (Luk. 3, 22; Matth. 3, 16; Mark. 1, 10; Joh. 1, 31 ff.).

Die ganze dazwiſchen liegende Jugendzeit, von der uns nur wenig berichtet wird, iſt gekennzeichnet durch zwei Momente, die ſehr bedeutſam und charakteriſtiſch ſind für die dogmatiſche Soterologie und die Lehre vom Stande der Erniedrigung. Sollte Er der „Heiland“ werden, ſo mußte Er das Beiſpiel des Gehorſams geben gegen „Vater und Mutter“. Er ward ihnen „unterthan“ (Luk. 2, 51), obwohl Er — ſchon als Knabe — zum Bewußtſein ſeines eigenartigen Verhältniſſes zum Vater gelangt war (Luk. 2, 49; Joh. 2, 16). Und eben durch ſeinen Gehorſam ward das wachſende Kind „ſtark“ im Geiſte und „voller Weiſheit“ — aber doch ſo, daß es allmählich „zunehmen“ mußte (προέξοιτε), wie andere Menſchenkinder.

Mit dem Beginne ſeiner öffentlichen Berufswirksamkeit tritt die Selbſtverleugnung, Demuth und Sanftmuth des ſich erniedrigenden „Menſchenſohnes“ von Anfang an in den Vordergrund. Im Thun, wie im Leiden kennzeichnet ſie ſich dadurch, daß Er ſich treiben und tragen läßt vom Geiſte Gottes, daß Er im Gebete ſich ſtärkt, daß Er mit Verzicht auf die eigene Macht im Gehorſam gegen den Vater Alles vollzieht, was ihm ſein Heilandsberuf auferlegt, und zwar mit ſteter, bewußter Rückbeziehung auf die prophetiſche Weiſſagung und altteſtamentliche Schrift (§ 28, 3, Bd. II, 1 S. 619 f.).

Auch wo Er zürnen und ſtrafen muß — wie bei der Tempelreinigung und gegenüber den Phariſäern — thut Er es im Namen des Vaters und im Dienſte ſeines meſſianiſchen Berufs (ſ. § 39). Selbſt die Wunder, die Er an Andern vollzieht oder an ſich ſelbſt erfährt — wie ſein Gehen auf dem Meer und bei der Verklärung — kurz überall da, wo Er in der That „ſeine Herrlichkeit“ offenbarte (Joh. 2, 11), ſind Zeugniſſe ſeiner leidenden und mitleidenden Liebe, die ſich der Mühseligen und Beladenen erbarmte, den verlorenen Sündern nachging, den ſchwachen Glauben, der ſich zu ihm hinaufrang, ſtärken wollte und — nach Gottes des Vaters

Willen — auf diesem Wege stärken sollte. Das stete Gebetsleben Jesu, des Gottessohnes, ist bei alledem ein Zeugniß seiner wahren und vollen Menschlichkeit, ja seiner schlichten und tiefen Frömmigkeit.

Andererseits mußte ihm diese ganze Leidenschule, namentlich gegenüber der sich steigenden Feindschaft Satans und der sündigen Welt, eine stete Versuchung sein, die ihm eignende Machtfülle kund zu thun und so das Kreuz zu umgehen. Insonderheit jener Bericht über die dreifache Versuchung Satans (Matth. 4, 1 ff.; Mark. 1, 12 f.; Luk. 4, 1 ff.) — mögen wir sie nun als wirkliche Einzel-Thatsache oder als bedeutsame Zusammenfassung der ihm drohenden „Anfechtungen“ (πειρασμοί vgl. Luk. 22, 28; Ebr. 4, 15) ansehen — weist darauf hin, daß weltliches Behagen und vorausgenommene Weltherrlichkeit für ihn, den Heiland, so viel gewesen wäre, als Anbetung Satans statt Gottes, d. h. Abfall von seinem Leidensberufe. So steigern sich für ihn die Versuchungen bis zum großen Gebets- und Leidenskampf in Gethsemane. Wir wissen es aus seinem eigenen Munde, daß ihm vor der Blut-taufe bangte. Wir fühlen ihm in zitternder Theilnahme das heiße Ringen nach, das den Beweis dafür liefert, wie Er vor dem Grauen des Todes innerlichst erbebt und wie Er auch hier, in dem entscheidenden Moment der Seelenangst, die Schwachheit des Fleisches zu überwinden hatte. Freilich ist die Möglichkeit des Sündigens (des *posse peccare*) bei ihm nur eine abstracte; im Hinblick auf seine heilige, gottgeehrte Persönlichkeit konnte die Einwilligung in das Gottwidrige nie und nimmermehr zur Wirklichkeit werden. Aber der Kampf bleibt trotzdem ein heißer, ja intensiverer, als wir ihn je zu erfahren im Stande sind. Denn bei uns schwächt die Ohnmacht vielfach die Energie und Stetigkeit der Zurückweisung dämonischer Gefahren. Bei Jesu ist es die stetige Energie der Selbstüberwindung im Gehorsam gegen den Willen des Vaters, durch die sich die innerlich aufreibende, um das Heil der Menschheit sich selbst verzehrende und zerquälende Seelenarbeit Jesu kennzeichnet.

Vor Allem erscheint aber die große Passion, das Todes-leiden Jesu sammt den so ergreifenden Einzelheiten, die ihm vorausgehen, als die vollendende Bestätigung, als krönender Abschluß seiner Heilandsmission. In dem Kreuzgeheimniß gipfelt wie das Geheimniß seiner Person, so die unvergleichliche Herrlichkeit seines Liebesopfers. Für ihn ist das Sterben nicht — wie bei uns Allen — ein äußeres „Widerfahrniß“ oder ein unumgängliches „Verhängniß“, sondern der Höhepunkt seiner freiwilligen Heilandswirksamkeit. Auch der feindlichen Welt, sowie aller satanischen Bosheit und List gegenüber haben wir uns den Herrn nie bloß „passiv“ zu denken. Durch sein Selbstzeugniß ruft Er vielmehr den Gegensatz wach und drängt zur Entscheidung im tragischen Sinne (Matth. 26, 63). Freilich liegt auch hier (wie oben das *posse peccare*) das „Sterbenkönnen“ (das *posse mori*) in seiner leidensfähigen menschlichen Fleischesnatur begründet. Die Nothwendigkeit oder sagen wir lieber: die Unumgänglichkeit des Sterbens ist aber und bleibt für ihn eine ethisch-religiöse, d. h. durch seine Freiheit bejahte, im Gehorsam gegen Gottes Willen vollzogene Selbstaufopferung. Im vollendeten Martyrium erhebt Er, der die Macht hatte, sein Leben zu nehmen oder zu lassen, den Tod zur That. Und doch ist da keine Spur einer eigenwilligen oder selbstmörderischen Resignation: nein, Alles, Alles theilnehmende, bis in den Tod getreue Glaubensbewährung und Liebe.

So ist Er uns der „Anfänger und Vollen der des Glaubens“ (Ebr. 12, 2) geworden, indem Er die Schmerzen des Todes erfährt und ausharrt in jenen unsäglichen Seelenleiden, welche die höchste Spannung für das Bewußtsein seiner Gottesgemeinschaft (der *unio personalis* s. o. § 35) mit sich bringen mußten. Es steigert sich jene Seelenqual bis zur wirklichen Empfindung der Gottverlassenheit. Im Mitgefühl mit der Menschheitsfünde erlebt der Gottes- und Menschensohn etwas von jener „Höllenqual“ und jenem „Borne Gottes“, wie sie dem Sünder drohen und wie sie nur der Heilige Gottes im Mitgefühl mit der sündigen Menschheit zu tragen und — zu überwinden vermochte. Das „mein

Gott, mein Gott" ist zugleich das Zeugniß seines überwindenden und im heftigsten Todeskampf sich bewährenden Glaubens. Und das „Es ist vollbracht" ist das Siegel seiner Gottesmacht und seiner unzerreißbaren Einheit mit Gott. So wird das echt menschliche Gefühl der Gottverlassenheit, sowie jene schmerzreiche Scheidung von Leib und Seele für den Gottessohn nur der Durchgangspunkt zur Verherrlichung und Bewährung seines in Gott ruhenden Lebens. Daher bezeichnet Er selbst seine Todesstunde als die Verklärungsstunde (Joh. 12, 27), in der Er die selbsterwählte Schranke des „irdischen Fleisches" abstreift, um nunmehr, nach seiner sittlichen und religiösen Glaubensbewährung bis in den Tod, zum vollen Gebrauch und zu der ungehemmten Rundgebung (Manifestation) seiner göttlichen Herrlichkeit (δόξα) hindurchzudringen.

Der Umkreis und die Eigenart dieser seiner herrlichen Selbstoffenbarung ist damals, wie auch jetzt noch, eine durch die göttliche Heilsökonomie (§§ 27 f.) bedingte. Christus ist und bleibt immer noch der Geschmähte, der sich in seiner Kreuzgemeinde fort und fort als Leidender und Mitleidender bezeugt (vgl. Kol. 1, 24). Aber für den gläubigen Jüngerkreis wird der am Kreuz Sterbende damals wie jetzt zum siegreichen Ueberwinder. Sein „Begrabenwerden" ist zwar der Erweis für die Wirklichkeit seines Gestorbenseins. Daß aber Tod und Grab ihn nicht fesseln können, giebt sich in der Thatfache der Erhöhung, d. h. seiner Wiederbelebung und Verklärung durch die leibliche Auferstehung (§ 38) kund. — Ihr geht aber die geheimnißvolle Erscheinung des Herrn im Reich der abgeschiedenen Seelen voraus. Die dogmatische Bedeutung der sogenannten „Höllenfahrt" — als Uebergang vom „Stande der Erniedrigung" zum „Stande der Erhöhung" — hat der nächste Paragraph darzulegen.

§ 36. Zusammenfassung.

1. Die Nothwendigkeit einer Entwicklung und Glaubensbewährung des „Menschensohnes" in dienender Knechtsgestalt beruht auf dem göttlichen Heilsrathschluß (§§ 25 f.)

und erweist sich innerhalb der gesetzlichen Schranke des israelitischen Volksthumes (§§ 27 ff.) in dem freiwilligen Berufsgeworfenen Jesu als des verheißenen Heilandes (σωτήρ).

2. Die Möglichkeit einer zeitweiligen Selbstentäußerung (κένωσις) setzt die Selbstbeschränkung Gottes voraus und ist in der theilnehmenden und entsagenden Liebe des auf seinen Heilandsberuf sich concentrirenden „Gottessohnes" begründet.

3. Die Wirklichkeit eines „Standes der Erniedrigung" zeigt sich in der gesammten irdischen Lebensentfaltung des wunderbar empfangenen und in Armuth geborenen Menschen- und Gottessohnes, sowie (seit der Taufe durch Johannes und Versuchung durch den Satan) in seinem öffentlichen Heilandswirken (§§ 39 f.) als aufopfernde Liebes- und Leidensarbeit bis zum siegreich überwundenen Gefühl der Gottverlassenheit bei seinem Tode am Kreuz (§ 41).

a) Der Schriftbeweis für unseren Paragraphen ist dem Wesen nach schon in unserer positiven Darlegung enthalten. Das ganze Leben Jesu im Lichte seines Selbstzeugnisses (Matth. 8, 20: des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege) ist der Thatbeweis für die Wahrheit des apostolischen Wortes: Er ward arm, ob Er wohl reich war (2 Kor. 8, 9: ἐπτωχεν πλούσιος ὢν); und — wie es in der Hauptstelle Phil. 2, 7 heißt: Er hat sich selbst entäußert (ἐκένωσεν), Knechtsgestalt annehmend (μορφῇν δοῦλου λαβών); in der Menschen Ähnlichkeit werdend (ἐν ὁμοιωματι ἀνθρώπων γενόμενος vgl. Röm. 8, 3) und der Erscheinung nach als Mensch erfunden (σχήματι εἰρηθεὶς ὡς ἄνθρωπος), hat Er sich selbst erniedrigt (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν), gehorham bis zum Tode am Kreuz. Darin sieht der Apostel das Urbild für jede wahrhaft christliche Gesinnung (τοῦτο φερεῖτε, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ v. s.), sofern der Herr freiwillig auf das verzichtete, was Er (von Ewigkeit her) besaß: nämlich die „Gottesgestalt" (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων). Daß „Gottgleichsein" (τὸ εἶναι ἴσα τῷ θεῷ) — wie es ihm factisch auch im Stande der Erniedrigung eignete (Joh. 10, 29 f.; 14, 9 ff.) — trug Er nicht prahlend vor sich her als einen „Raub", den Er an sich gerissen (ἁρπαγμόν), sondern unterstellte sich dem Willen des Vaters und bewährte sich im Leiden, um durchs Kreuz zur Krone zu gelangen (Phil. 2, 9 ff.). Wir dürfen also nicht sagen, Er habe auch im Stande der Erniedrigung die „Gottesgestalt" behalten — wie Philippi das ὑπάρχων

seph's wird auch — im theokratischen Sinne — seine Zugehörigkeit zum Hause Davids gewährleistet und, wo es im Rückblick auf die Weissagung darauf ankam, zur Geltung gebracht. In diesem Zusammenhange von „kirchlichen Fälschungen“ (Thudichum a. a. O. 1900, IV S. 294 ff.; 357 ff.) zu reden und die Geschichte von der „Jungfrauengeburt“ als eine betrügerische Tradition des 4. oder 5. Jahrhunderts zu brandmarken, kann nur als ein Product gehässiger Tendenzkritik bezeichnet werden. Mag die „gelehrte, wissenschaftliche“ Kritik die prophetische Erwähnung der „Jungfrau“ (ישׁתִּי זֶפֶה, Jes. 7, 14), die einen Sohn gebären werde, als „messianische“ Weissagung in Zweifel ziehen — Matth. 1, 22 f. wird dies alttestamentliche Räthselwort auf den „Immanuel“ gedeutet, der uns den Heilsgott in Niedrigkeit nahegebracht. Die scheinbare Dissonanz zwischen der höheren Herkunft und der niedrigen Erscheinung löst sich ganz von selbst für alle diejenigen, die ihn „in der Stadt Davids“ suchen und finden, um vor dem Kindlein in der Krippe ihre Kniee zu beugen (Luk. 2, 11. 16 ff.).

So trägt denn auch das ganze irdische Leben Jesu, wie es uns die Evangelien vorführen, den Stempel der Niedrigkeit, Armuth, Entagung und allmählichen Entwicklung. Er muß „zunehmen an Alter und Weisheit“ (Luk. 2, 52). Er war nicht bloß als Kind „seinen Eltern unterthan“ (Luk. 2, 50), sondern mußte als Erwachsener fort und fort „Gehorsam lernen“ (Ebr. 2, 17 f.; 5, 8). Ihm gebührte es, wie Er selbst bezeugt (Matth. 4, 15) „alle Gerechtigkeit zu erfüllen.“ Darin liegt der freiwillige Verzicht auf den Gebrauch seiner Machtfülle (vgl. Joh. 5, 19 ff.; 14, 10; Apostelg. 2, 22). Ferner ergiebt sich seine Selbstbeschränkung in Bezug auf die Raumbeherrschung (Allgegenwart) aus der Versuchungsgeschichte Matth. 4, 6 ff. Er hätte es vermocht, ohne Schaden zu nehmen, sich von der Zinne des Tempels herabzulassen, aber als ein Mensch unter Menschen wollte Er „Gott nicht versuchen“. Ihm stand die Herzenskündigung zu (Joh. 1, 48; Luk. 5, 22; Matth. 9, 4) und ein „Wissen aller Dinge“ (Joh. 16, 30); ja, in seinem prophetischen Blick erschaute Er auch die kleinsten Einzel Dinge und konnte sie vorher sagen (Mark. 14, 13 ff.), wo es sein Beruf erforderte. Aber — vom „Tage des Gerichts“ bekennet Er auch als „Sohn Gottes“ nichts zu wissen, weil „allein der Vater“ das seiner Macht vorbehalten hat (Mark. 13, 32). Und im Schlafe überkommt ihn wie uns das Unbewußtsein (Matth. 8, 24; Mark. 4, 38; Luk. 8, 23).

Deshalb ist auch die „Versuchung“ (πειρασμός) — namentlich am Anfang und Ende seiner Laufbahn — eine so intensive, weil Er als Gottes Sohn die Macht hatte, Steine in Brod zu wandeln oder von der Zinne des Tempels sich herabzulassen (Matth. 4, 3 ff.); und weil Er es vermochte „sein Leben zu nehmen oder zu lassen“ (Joh. 10, 12 vgl. 5, 26), so daß Er freiwillig — „auf daß die Schrift erfüllt würde“ — sich dem Leiden unterstellte (Luk. 24, 26: mußte nicht Christus also leiden vgl. v. 46). Sein ganzer Geses-

gehorjam ist eine stete „Versuchung“ und zugleich weil Er „ohne Sünde“ war (χωρίς ἁμαρτίας Ebr. 4, 15 vgl. 7, 26), eine Erprobung und Bewährung seines ausdauernden Glaubens und Gebetskampfes (Mark. 14, 26 f.; Luk. 22, 44; Ebr. 5, 7 f.; 12, 2 f.). Wir brauchen also nicht — wie Eb. Böhle (Gl. 2. 1886 S. 314 ff.; vgl. seine Schrift: „Von der Incarnation des göttlichen Wortes“ 1884) — aus Röm. 8, 3 den Schluß zu ziehen, daß Christus „versuchbar“ war, weil Er wirklich in unser (sündiges) Fleisch eintrat, oder „das ihm anhaftende adamitische Fleisch“ überwand (vgl. Matth. 26, 41). Joh. 1, 14 lehrt das Gegentheil. Und Sünde — auch als bloße Naturzuständlichkeit — bei Jesu anzunehmen, ist schriftwidrig. Die „Menschlichkeit“ mit unserem Fleischeszustande lag nur in der Theilnahme an der Fleischeschwachheit, die Er in dienender Liebe überwand. Jesus selbst bezeichnet seinen ganzen Heilandsberuf als ein „Dienen“ (διακονῆσαι) mit dem Ziel der Selbstaufopferung (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντι πολλῶν Matth. 20, 28; Luk. 22, 27) und knüpft daran gerade das Wort von seinen „Anfechtungen“ (πειρασμοῖς Luk. 22, 29), ein Beweis, daß sein ganzer aufopfernder Liebesdienst „bis ans Ende“ (Joh. 13, 1) Eine große Versuchung, Eine stetige Freiheitsprobe für ihn war. Ja, ihm ist bange vor jener Blutkaufe, bis daß sie vollendet werde (ἕως ὅτου τελεσθῇ Luk. 12, 50 vgl. Matth. 20, 22; Joh. 12, 27). Warum? Weil Er es lernen mußte, ergebungs- voll seinen (menschlichen) Willen in des Vaters Willen zu schicken (Matth. 26, 39 ff.) und den Kelch der Leiden bis zum Gefühl der Gottverlassenheit (Matth. 27, 46) zu leeren. Erst mit jenem „Es ist vollbracht“ (τετέλεσται Joh. 19, 30) und „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Luk. 23, 46) ist der Kampf siegreich zu Ende geführt, und der „an das Kreuz Erhöhte“ (Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32) wird nun in der That in den Vollbesitz und dem Vollgebrauch seiner Gottesherrlichkeit zur Rechten der Majestät erhoben (§ 38, b).

b) Der altkirchlichen Lehrüberlieferung wird es schwer, den status exinanitionis Christi zu vollem Verständniß zu bringen. Vor Allem deshalb, weil ihr nicht bloß Gott der Vater, sondern auch der Logos als solcher leidensunfähig (ἀπαθής, impassibilis) erschien. Unseren alten Dogmatikern galt nicht der vormalige Logos (λόγος ἁσάρκος) als das subjectum quod der Selbstentäußerung (Phil. 2, 7), sondern der menschgewordene Gottessohn (λόγος ἐνσάρκος); und nicht die Gottheit, sondern die menschliche Natur soll das subjectum quo der Erniedrigung sein, d. h. an ihr und in ihr vollzieht sich das Leiden und Sterben. Zwar findet sich der Ausdruck exinanitio schon bei Origenes (de princ. I, 2, 8: exinanens se filius Dei de aequalitate patris; ad Luk. 2, 52: κενώσας εαυτὸν ἐλάμψανε πάλιν ταῦτα ἅφ' ὧν ἐκένωσεν εαυτὸν). Irenäus spricht (Adv. haer. III, 19, 3) vom „Ruhen“ (ἡσυχάζειν) der Gottheit bei der „Versuchung“

Jesu; Hilarius Pictav. sogar von einer evacuatio der forma Dei in die forma servi (de trin. 8,14). Aber gegen die Arianer hob Athanasius (c. Ar. I, 41) insonderheit hervor, daß die Erniedrigung nur die Menschheit Jesu betroffen habe. Denn: in Deum nulla cadit mutatio. Ähnlich Augustin, der mehr die *κρῖσις* als die evacuatio betonte (vgl. Reuter, Aug. Stud. IV, S. 179 ff.). Auch von den mittelalterlichen Theologen (Anselm, Cur Deus homo I, 7 f.; Thom. Aquin, Summa III, qu. 48, 6) wird die Vorstellung, als könne die Gottheit leiden, als eine Gottes unwürdige abgewiesen (vgl. R. Graf: Zur Lehre von der Gottheit Christi 1900 S. 66).

Diese Grundanschauung wurde auch von den Reformatoren festgehalten. Nur daß gegenüber der reformierten Scheu vor Creaturvergötterung (finitum non est capax infiniti s. o. S. 78) die lutherischen Dogmatiker — besonders im Interesse des Abendmahlsdogmas — die Erhebung des Menschlichen in Christo zur gottgleichen Allmacht (Weltbeherrschung), Allgegenwart (Ubiquität) und Allwissenheit behaupteten (s. o. S. 84 f. über die einseitige Betonung des gen. majest. auf Kosten des gen. *ταπεινωτικόν*). Sollte es nun zu einer wirklichen Erniedrigung und menschlichen Entwicklung Jesu kommen, so mußte man in der auf Erden erschienenen Person des Gottmenschen eine Art zeitweiliger „Verhüllung“ (*κρῖσις*) der Gottesherrlichkeit annehmen: majestatem divinam tempore carnis suae occultavit, dissimulavit, seu ea sese exinanivit, tamen numquam ea caruit, sagte Brenz, der Führer der schwäbischen Theologen. Dagegen wollte Chemnitz (De duab. naturis) die plenaria et manifesta possessio majestatis erst mit der Erhöhung eintreten lassen. Demgemäß bestimmte die Form. Conc. (Art. VIII), daß Christo zwar schon in statu humiliat onis (kraft der mit ihm geeinten Gottheit, also schon, seit Er in utero matris a Sp. S. conceptus fuit) omnis potestas in coelo et terra (Matth. 28,18) zukomme. Gleichwohl habe Er sich selbst entäußert (exinanivit), so daß Er re vera aetate, sapientia et gratia apud Deum et hominem profecit. Nur die plenaria usurpatio, manifestatio et declaratio divinae majestatis sei das Charakteristische der Erhöhung (s. § 38, b). Jene „Majestät“ habe Er also — wie auch Dr. Luther lehrte — im Stande der Erniedrigung „heimlich gehalten“ (secreto habuit) und sie nur, so oft es ihm gut dünkte, gebraucht (quoties ipsi visum fuit, usurpavit). Ja, die Verfasser der C. F. gingen so weit, daß sie es (Epit. VIII, 39) als eine „horrible und blasphemische Lehre“ bezeichneten, wenn man (wie die neueren Kenotiker) sage: Christus habe auch secundum divinam naturam seiner Macht sich entkleidet (suum potestatem deposuit et exuit).

Es liegt auf der Hand, daß hier das Problem mehr bei Seite geschoben, als geklärt wird. Die Gefahr einer doketischen Verflüchtigung oder eines Doppelantlitzes Jesu (eines *ἄνω* und *κάτω* Χριστός) erscheint unüber-

wunden. Das zeigt sich in dem Streit, der über diese Frage zwischen den Tübingern (Hafenreffer, Hummius, Nicolai) und Gießenern (Balth. Menzer und Feuerborn) seit 1607 entbrannte. Jene schlossen sich an Brenz, diese an Chemnitz an. Für beide galt der Besitz (*κρῖσις*) göttlicher Eigenschaften von Seiten des Menschen Jesus (auf Grund des Satzes nec *λόγος* extra carnem nec caro extra *λόγον* s. o. S. 80) als selbstverständlich. Aber die Gießener unterschieden zwischen einer sogen. praesentia intima und extima. Die letztere, d. h. die allwirksame Gegenwart des Göttlichen erscheine gleichsam während des Standes der Erniedrigung im Hinblick auf die menschliche Natur Christi sistiert, trotz der wirklichen (intimen, persönlichen) Einwohnung des Logos im Fleisch. So habe Christus auf den Gebrauch (*χρῖσις*) der Allmacht u. wirklich verzichten können, während der Logos regnavit mundum non mediante carne! Darin sahen die Tübinger mit gewissem Recht eine Beeinträchtigung der unio personalis; jenes extra mit gewissem löse die lebensvolle Einheit der Person auf (sie bezeichneten es geradezu als ein „extra“ Calvinisticum!). Also: es könne sich bei der Erniedrigung nur um eine *κρῖσις* τῆς *χρῖσεως*, resp. um eine retractio reflexiva handeln, vermöge deren der ganze, ungetheilte Gottmensch seine göttliche Majestät und göttliche Wirkungsweise (divina operatio hinsichtlich der Allmacht) in den Dienst seines hohepriesterlichen Leidensberufs (in officio sacerdotali) stellte.

Wir sehen aus diesem im Grunde unfruchtbaren Streite, der durch die sogen. Decisio Saxonica (1624) im Sinne der Gießener entschieden wurde, wie unmöglich es ist, durch logische Kategorien das unergründlich tiefe Geheimnis zu erfassen und zu klären. Auch den späteren Dogmatikern (Quenst., Galov, Hollaz u.) gelingt das nicht, weil sie den Schritt zur Anerkennung einer „Selbstentäußerung“ resp. Selbstbeschränkung und Selbstconcentration Gottes, wie Luther sie in seiner theologia crucis andeutete (s. o. S. 78 f.) nicht zu thun wagten. Dennoch vertraten sie in der Beleuchtung der einzelnen gradus exinanitionis die Idee, daß bereits durch die conceptio und nativitas ex Maria virgine de spiritu S. — und zwar nicht durch *ἐνέλευσις* *σπερματική*, d. h. communicatio seminis (im physiologischen Sinne), sondern *δημιουργική* seu excitativa et sanctificativa (in pneumatischer Weise) — Christus in den menschlichen Leidensstand hineingeboren worden sei. So habe er — wie die C. F. sagt (Art. VIII, p. 680) — die göttliche majestas statim in sua conceptione (ex utero matris) besessen. Aber die plena possessio et usurpatio divinae majestatis secundum assumptam naturam humanam sei erst mit der Erhöhung (exaltatio) eingetreten.

Daher wird die Jungfrau Maria (laudatissima illa virgo) zwar als Dei genitrix (vere *θεοτόκος*) gefeiert (Form. Conc. VIII, p. 679); aber gegen die römische Idee einer Mittlerstellung der Maria, die für uns nur

„ein Exempel des Glaubens und der Demuth sei“ (Apol. p. 227) energisch Protest erhoben. Es läßt sich jedoch nicht verkennen, daß unsere alten Dogmatiker, wie die Form. Conc., den wunderbaren Act der Menschwerdung zu einseitig unter dem Gesichtspunkte der Verherrlichung der Menschennatur betrachten. Die Herabsenkung des Logos ins Fleisch (die *ἐσάρθρωσις*) wird zu wenig betont und gewerthet (trotz jener Formel: *nec logos extra carnem, nec caro extra logos* — die im Grunde nur für den Verkürungsstand des Herrn zur vollen Geltung kam f. w. u. § 39, b). Gleichwohl begründet nach den alten Dogmatikern die Geburt aus der „Jungfrau“ — die von Luther (in den Schmalk. Artt. I, p. 299) nur im Anschluß an die gangbare Ansicht, nicht aber im lehrhaften Sinne des Bekennnisses als *semper virgo* bezeichnet wird (vgl. C. F. p. 679) — den Stand der Erniedrigung („wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren“).

An die *nativitas* schließt sich die *circumcisio* und *educatio* als weitere Momente des stat. exinanitionis an. Sie erweisen sein „unter das Gesetz Gethansein“ und seinen „Gehorsam“ (*obedientia activa et passiva* f. w. u.). Der sichtbare Wandel unter den Menschen (*visibilis inter homines conversatio*) trage durchgehends den Charakter freiwilliger Entsagung, während die *passio magna* (*mors, sepultura*) den Beweis liefere, daß Jesus sich *secundum voluntariam oeconomiam* (Quenfl.) dem Tode unterstellte, um uns zu erlösen. Auf die wichtige Frage, inwieweit das ganze Leben Jesu im Stande der Erniedrigung eine stete Versuchung (*tentatio*) für ihn, den menschengewordenen Gottessohn war, gehen die alten Dogmatiker nicht näher ein. Sie hätten darin wohl eine Gefährdung seiner absoluten Sündlosigkeit (*ἀναμάρτησία*, *non posse peccare*) gesehen (f. o. §. 81). — So bleibt ein gewisser Dualismus oder Doketismus in den entwickelten, scholastisch angehauchten Einzelbestimmungen der altdogmatischen Christologie. Sie bedürfen in der That einer Erweiterung und Vertiefung durch die biblisch vollberechtigte Idee einer Selbstbeschränkung und Lebensfähigkeit Gottes. Mit Recht sagt Zöckler (Handb.): Das Christusbild der Concordienformel leide an einseitiger Betonung dessen, was der menschlichen Natur (Christi) Verherrlichendes widerfuhr, während das, was andererseits die göttliche Natur Erniedrigendes freiwillig erlitt, nicht bestimmt genug hervorgehoben werde. Es müßte dem *genus majest.* ein *genus tapeinoticon* oder *exinanitivum* gegenübergestellt werden (f. w. u. §. 130 f.).

c) Daß der Gegensatz auf diesem Gebiete christologischer Untersuchung im Wesentlichen nicht ein außerkirchlicher ist, sondern sich innerhalb der Kirche (confeSSIONELL) zuspitzt, liegt in der Natur der Sache. Denn es handelt sich hier nicht mehr um das Problem der wahren Gottheit Christi (§ 33 ff.), sondern um die Wirklichkeit seines Leidens und Sterbens,

die ja im Grunde Niemand leugnet. Aber um so energischer richtet sich der Protest gegen die übernatürliche Geburt des Heilandes. Und zwar nicht bloß von Seiten der äußersten Gegner (Dav. Strauß, Feuerbach, neuerdings Hädel, Thudichum f. o. §. 96). Auch die „modern Gläubigen“ bestreiten sie oder hüllen sie, wie einst Schleiermacher (vgl. sein „Leben Jesu“ S. 58 ff. und seine „Weihnachtsfeier“), in das Dunkel bildlicher Redeweise. Man will auch hier das „Wunder“ bei Seite schieben, verkennet aber die Konsequenzen, die es für Christus als den „Anfänger der Menschheit Gottes“ (Frank) hat. „Ist in ihm“ — wie M. Kähler (Wiss. der christl. Lehre S. 345 ff.) in schlagender Weise ausführt — „der Anfang der neuen Menschheit gegeben, dann wird Er zwar ebenso wie der Erstgeschaffene nach seiner Leiblichkeit ein Erdenmensch sein müssen; aber Er wird ebensovienig wie jener ein Erzeugniß der Gattung sein können. Und ist Er zum wirksamen Anfänger erst durch den einzigartigen Ausgang seines irdisch-leiblichen Lebens geworden (bei der Auferstehung), so wird dieser Besonderheit auch dessen Eingang entsprechen haben.“

Für alle diejenigen, welche die Gattungs- und Erbsünde in ihrem Zusammenhange mit der natürlichen Zeugung bestreiten (§ 21, c), muß consequentermaßen auch die übernatürliche Geburt Jesu weder innerlich motivirt, noch auch heilsgeschichtlich verbürgt erscheinen. Sie wird wie ein „unnützes“ Wunder bei Seite geschoben oder höchstens als „sinnvolles Symbol“ gewerthet. Ja, wegen angeblich „physiologischen“ Hintergrundes und fraglicher biblischer Bezeugung (f. dagegen oben S. 123 ff.) erheben die Vertreter der „liberalen“ Theologie mehr oder weniger entschiedenen Protest dagegen. Selbst M. Reischle (Zeitschrift für Th. u. R. 1897 III, S. 237) rechnet die übernatürliche Geburt Jesu zu den „Schriftgedanken, die für uns nicht mehr verbindlich und verwertbar seien“ (ähnlich außer A. Ritschl und Ad. Harnack auch Lipsius, Pfleiderer u. A.). Sonderbarerweise meint Loofs (R. E. 3. Aufl. IV, S. 19) aus 1 Kor. 7, 14 den Schluß ziehen zu können, daß (nach Paulus) „auch ohne übernatürliche Geburt Sündlosigkeit möglich“ sei! Als ob im paulinischen Lehrzusammenhange (vgl. Röm. 5, 12 ff. mit 3, 9, 23; Eph. 2, 3) solch ein Gedanke überhaupt sich geltend machen könnte! Jene „Heiligkeit“, die der Apostel bei den Christkindern betont (1 Kor. 7, 14), kennzeichnet doch nur ihre Bestimmung für das Reich Gottes (vgl. Matth. 18, 2 f.; 19, 14; f. w. u. § 47, 2)! — Beunruhigt wird der dogmatische Werth und die biblische Berechtigung des Glaubenssatzes von der übernatürlichen Empfängniß außer von P. Rohrbach (vgl. Preuß. Jahrb. 1894, Nov. mit Grenzboten 1895, S. 372 ff.) auch in der Abh. von Lobstein: Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi, 2. A. 1896. — Zweifelsucht äußert sich Hering: Die dogmatische Bedeutung und der relig. Werth der übernatürlichen Geburt Christi (3. f. Th. u. R. 1895, S. 58 ff.). —

Für die Parthenogenese treten ein Wohlenberg: „Empfangen vom hl. Geist“ 1893. — G. Knauer, Aufgefahren gen Himmel, geboren von der Jungfrau zc. (1893). — R. Graf (gegen Rohrbach): „Geboren von der Jungfrau“ 1896.

Ich möchte hier auf das feine und tiefe Wort Luthers (Kirchenpostille, Weihnachtspredigt) verweisen: „Die Gnade (Gottes) zerbricht nicht, hindert auch nicht die Natur, noch ihre Werke, ja sie bessert und fördert sie (durch des hl. Geistes Einwirkung). Darum ist auch die Natur an ihm (Christo) und seiner Mutter rein gewesen in allen Gliedern . . . und wir können Christum nicht so tief in die Natur und das Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher“! Durch die übernatürliche Empfängnis ist eben der „Gottessohn“ nicht bloß „ohne Sattungsfünde“ (weil ohne tradux peccati) ins Dasein gekommen, sondern als Anfänger eines neuen Geschlechts in unser Fleisch und Blut — wir möchten auch hier mit Goethe sagen — „tiefer tief“ versenkt worden. —

Ist nun ein Verständniß für dieses soterologische Geheimniß etwa durch die sogen. „kenotische Theorie“ zu erreichen, wie sie neuerdings bei positiv gläubigen Theologen, so z. B. v. Hofmann und Thomasius, ja schon bei Sartorius und Liebner, und mit einigen Modificationen auch bei Deligisch und Rejschwiß, Frank und Luthardt, Rahnis und Zöckler und besonders ausgeprägt bei Geß (Selbstbew. Christi 1856 ff.) uns entgegentritt? Vgl. Bodemeyer: Lehre von der Kenosis 1860 (vermittelnd); Th. Kaftan: Die Kenosis im Anschluß an Thomasius' Kenosislehre (Zeitschr. f. luth. Th. u. K. 1875, I); Schuhmacher: Die Kenosis des Sohnes Gottes und die gottmenschliche Entwicklung Christi im Stande der Erniedrigung 1881. Unter den französischen Reformirten (positiver Richtung) ist es besonders Grétiliat (Theol. system. 1892, II), der die théologie de la Kénose (gegen Lobstein und Chapuis) zu vertheidigen sucht.

Der Grundgedanke der „Kenotiker“ erscheint uns durchaus berechtigt, soweit er sich um die Idee und Wirklichkeit einer „Selbstbeschränkung Gottes“ bewegt, durch welche eine vollmenschliche Entwicklung Jesu (ohne Preisgebung seiner Gottheit) ermöglicht wird. Aber sobald man so weit geht, mit Hofmann zu sagen: „indem er Mensch ward, hat er aufgehört Gott zu sein“, oder mit Geß zu behaupten: „der Logos habe seine (vollbewußte) Gottheit aufgegeben, um als ein (unbewußtes) Menschenkind sich zu entwickeln“, müssen wir dagegen Einsprache erheben. Denn da greift man entweder zur gewagten Behauptung einer Veränderung göttlichen Wesens (als könnte es je aufhören zu sein oder zu wirken); oder aber man gefährdet die Gottheit Christi während des Standes der Erniedrigung und eben dadurch die welterlösende Macht seines Leidens und Sterbens. Vorsichtiger äußerte sich über diesen Lehrpunkt E. Sartorius (vgl. „Dorpater Beiträge“ und Lehre

von Christi Person und Werk, 7. A. 1860) in seiner „Lehre von der heiligen Liebe“ (4. A. 1861, Bd. II, S. 21): „Die Menschwerdung Gottes in Christo ist der größte Beweis der heiligen Liebe Gottes, weil — der Selbstsucht der Welt gegenüber — die tiefste Selbstverleugnung das Höchste ist, d. h. keine bloße Verhüllung, sondern wirkliche Entäußerung der Actuosität in der Endlichkeit“. Zur Erläuterung braucht Sartorius das schöne Bild von dem sich schließenden Auge: „das Auge, das Himmel und Erde mit den Strahlen seines Blickes umfaßt, entäußert sich nicht der Sehkraft, wenn es sich ins Dunkel begiebt oder das Augenlid schließt, sondern nur ihrer weitschauenden Wirksamkeit. So senkt der Sohn Gottes auf Erden sein allumfassendes Auge und öffnet als ein Menschenkind sein Auge (als das allmählich aufgehende Licht) der Menschewelt, bis er es zur Rechten des Vaters leuchten läßt in völliger Herrlichkeit.“ Dogmatisch näher zu begründen versuchten dieses Geheimniß Thomasius und Frank. Thomasius (Beiträge zur kirchlichen Christologie 1845) faßte die „Entäußerung“ des Gottessohnes als ein Aufgeben des Besitzes nicht der immanenten, sondern der relativen (transcendenten) göttlichen Eigenschaften. Frank redet sogar von einer „Umkehrung des ewigen Sohnesbewußtseins in die Form zeitlich werdenden endlichen Menschenbewußtseins“ und weist darauf hin, daß dieses „vermöge der Gottesbildlichkeit fähig war, Gefäß für den göttlichen Inhalt“, d. h. „menschlicherweise Bewußtsein des ewigen Sohnes zu sein“ (S. der Wahrheit II², S. 104—123). Also das „Ich“ — das „Subject des Werdens“ — sollte dasselbe (identisch) sein, aber der Logos sei gewissermaßen zu einer menschlichen Geistseele geworden, was ziemlich auf die Geß'sche Idee herauskommt, die an die apollinaristische und theopaschitische Irrlehre erinnert.

Der hier vorliegenden Annahme einer „Depotenzirung“ des Logos während des Standes der Erniedrigung trat namentlich J. A. Dorner (Jahrb. f. D. Th. II, 2) entgegen, indem er — um Raum für die menschliche Entwicklung Jesu zu schaffen — eine „allmähliche Zueinsbildung“ des Göttlichen und Menschlichen lehrte, so daß der Gottmensch erst am Schluß jener „Entwicklung“ zu Stande komme in „steigender Selbstoffenbarung des Göttlichen“ (vgl. Gl. R. II, § 98; ähnlich Jules Bovon, Dogmatique Bd. II, 1896 S. 136). Denselben Gedanken vertritt W. Beyschlag, nur daß er den präexistenten Logos unpersönlich faßte, wie auch Fr. A. Rijsch, Dogm. 2. A. S. 421: „Der präexistente Logos existirt nur in der Idee!“

Die Anhänger der Rijsch'schen Theologie weisen die kenotische Theorie unbedingt ab, weil sie die Idee und Wirklichkeit einer „Selbstbeschränkung“ Gottes nicht anzunehmen und zu verwerthen im Stande sind, d. h. sie schütten das Kind mit dem Bade aus, indem sie das Problem der „Menschwerdung“ und eines „Standes der Erniedrigung“ überhaupt bei Seite schieben und nur im Allgemeinen von einer „Offenbarung Gottes als

des Vaters in Christo" reden (s. o. S. 98). Ist doch nach Ritschl (III, S. 430) die „Gottheit Christi“, an der auch die „Gemeinde“ participirt (so auch H. Schulz s. o. S. 99), eins mit der Thatfache, daß Er Gott „nach dem sittlichen Endzweck der Welt“ vollkommen offenbarte und vor Allem in seiner Leidensgebuld seine „geistige Weltherrschaft“ (in Macht und Liebe, in Treue und Geduld) bewährte. Die kenotische Theorie aber zieht — wie H. Schulz (Grundriß S. 97) sich ausdrückt — „den christlichen Gottesbegriff auf den Standpunkt der Naturreligion herab.“ Daher plaidirt auch er mit anderen neueren Dogmatikern (wie H. Rothe, M. Schweizer, Lipsius, ja selbst Schöberlein und Martensen) für die W. Bepfschlag'sche Idee einer allmählichen (ethisch bedingten) Ineinsbildung des Menschlichen und Göttlichen in Christo (ähnlich J. Raftan, Dogm. S. 433).

Auch wir hegen Bedenken, die (Frank'sche) Depotenzirungs- oder die (Dörner'sche) Evolutions-Idee als Schlüssel für das Verständniß des Standes der Erniedrigung zu brauchen. Beide wollen das Problem der Erniedrigung des Gottessohnes erklären und sicherstellen, aber gefährden es in der That, jene durch die Behauptung eines vollständigen Verzichts auf die göttliche Machtfülle, diese durch Annahme eines Nochnichtgewordenseins der vollen Personalunion des Göttlichen und Menschlichen. Wir möchten uns dagegen mit Abwehr aller theologischen und metaphysischen Grübeleien über das „Ob“ und „Wie“ der (extensiven) Selbstbezeugung göttlicher Macht über das „Ob“ und „Wie“ der (intensiven) Selbstbezeugung Gottes, d. h. seiner Erlöserliebe und Erlösungsmacht in der Person des für uns sterbenden, durch Leiden die Welt überwindenden Gottes- und Menschensohnes ist das vergewisserte Siegel seiner wahren, ewigen Gottheit. Durch diese Concentrationshypothese, wenn ich sie so nennen darf, wird uns das Problem der Erniedrigung Christi nicht bloß faßlich, sondern im wahren Sinne erbaulich und tröstlich. Dem Wesen nach glaube ich darin auch mit Christologen wie Hofmann und Thomasius, Zöckler und Rahniß, Frank und Luthardt zusammenzustimmen; nur daß sie in der Formulirung ihrer kenotischen Theorie meines Erachtens nicht vorsichtig genug verfahren. Es gilt eben, den göttlichen Wesensbestand (Besitz der Eigenschaften) und die göttliche Offenbarungsweise (actuelles Weltverhältniß) zu unterscheiden. Unter dieser Cantel stimme ich Luthardt vollkommen zu, wenn er — obwohl selbst Kenotiker — doch zugestehet, daß die „Entäußerung“ nur auf die „geschichtliche Actualität der Weltstellung des Sohnes“ bezogen werden solle (also nicht auf den „Besitz“ der göttlichen Eigenschaften oder der

göttlichen Machtfülle). Es entspricht ganz unserer Anschauung, was Luthardt (Comp. 9. A. S. 220) als Schlußurtheil über die vorliegende Frage in folgende Worte zusammenfaßt: „Wenn das Weltverhältniß Gottes das der Macht und der Liebe ist, aber so, daß die Macht stets der Liebe dient und darnach in ihrer Bethätigung sich normirt, so trifft dies auch bei Christo dem Menschgewordenen zu, indem auch hier das Machtverhältniß sich in seiner Bethätigung nach der Liebe, d. h. concret nach dem Berufe Christi normirt, welcher als irdischer ebenso die Beschränkung mit sich brachte, wie als himmlischer gegenwärtig die Entschränkung. Eine solche Kenose aber ist ebenso möglich, da Gott bei aller Unveränderlichkeit seines Wesens ein Gott der Geschichte ist und sich in seiner absoluten Machtbethätigung gegenüber der menschlichen Persönlichkeit von vornherein beschränkt, wie sie andererseits nöthig ist, um ein wahres Menschenleben Jesu zu ermöglichen.“ So heißt es auch in Luthardt's „Christlicher Glaubenslehre“ (1898 S. 355): „Es ist der ewige innergöttliche Liebeswille, der sich vollzieht in dieser geschichtlichen Form des menschlichen Gehorsamswillens Christi (Joh. 8, 29). Das Geschichtliche für sich betrachtet wäre ein (unlösbares) Räthsel; es weist über sich selbst hinaus auf ein zu Grunde liegendes Ewiges. Das Räthsel löst sich eben dadurch, daß Er als die geschichtliche Wirklichkeit des Ewigen erkannt wird. Und in gleicher Weise wird Jesu Verhältniß zur Welt zu verstehen sein. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist ein Verhältniß der Macht und der Liebe — das sind die beiden wesentlichen Seiten desselben. So ist es auch hier bei Jesu. Es ist ein Verhältniß der Macht, denn — wie die Schrift es ausdrückt — Er offenbarte seine Herrlichkeit (Joh. 2, 11), d. i. seine göttliche Majestät, die Fülle der göttlichen Eigenschaften, in denen das Wesen Gottes sich entfaltet und darlegt. . . . Aber Macht und Liebe stehen einander nicht gleich, sondern die Liebe ist die Königin im Umkreis der göttlichen Vermögen und sitzt, wenn wir so reden dürfen, auf dem Throne Gottes und seines Herzens. Und die Macht dient nur der Liebe, wie etwa die Welt des Physischen der Welt des Sittlichen und ihren Zwecken dient.“ Man muß also — so heißt es a. a. O. S. 366 f. — „die Liebe Gottes verstehen, wenn man die Thatfache der Entäußerung des ewigen Gottessohnes verstehen will. Und ist Gott nicht von Anfang an diesen Weg der Entäußerung und Selbstbeschränkung dem Menschen gegenüber gegangen? Schon daß Gott überhaupt den Menschen als freie Persönlichkeit schuf, ist eine That göttlicher Selbstentäußerung und Selbstbeschränkung? Und ist nicht die Liebe Gottes durchweg die Herrin der Macht und gebietet dieser? Ist nun Christus die höchste That der Liebe Gottes, so wird in ihm auch jene Selbstbeschränkung Gottes ihr höchstes und letztes Ziel erreichen. Wir müssen nur eben die richtige Vorstellung vom Gott der Liebe haben und nicht bloß bei der (Natur-)Macht ohne die Liebe stehen bleiben, um das Geheimniß der Selbstentäußerung zu verstehen.“

Ähnlich äußert sich unter den neueren Dogmatikern M. Näher, nur mit stärkerer Betonung des siegreichen Kampfes Jesu gegen die Versuchung, die eben darin lag, daß er trotz des Besizes der göttlichen Machtfülle auf ihre Bethätigung, wo es sein Heilandsberuf erforderte, verzichtete (vgl. Wiss. der christl. Lehre, 2. A., S. 357 f.). So begiebt sich „das göttliche Leben in die Mitleidenschaft mit dem menschlichen hinein“ (S. 333 f.), ja „die Selbstentäußerung der Gottheit“ kommt in der „Selbsterniedrigung des Gottmenschen“ erst zur Erscheinung; in ihr findet „die Selbstbedingung der heiligen Liebe ihre Spitze“. In ähnlichem Zusammenhange redet der seine französische Dogmatiker A. Matter (*Etudo de la doctr. chret. II*, 1892 p. 106) von der göttlichen gloire du renoncement, die im Leidensstande Christi zu Tage trete. — Speziell unter den Gesichtspunkt der „Concentration“ göttlicher Leidensoffenbarung stellt J. I. Beck unser Problem, wenn er (Gl. Bd. II, S. 607) sagt: „In Christo concentrirt sich alles Göttliche für uns und zugleich concentrirt Er, Christus, das ganze Menschenleben in seiner Person.“ (Vgl. Lehrwiss. 2. A. S. 368 f.). Nur scheint er mir über das Ziel zu schießen, wenn er (Gl. Bd. II, S. 525) Christo im Stande der Erniedrigung auch den Besitz der Allmacht z. abspricht. Dadurch geht er ins Lager der eigentlichen Kenotiker über. Eine ähnliche Unklarheit findet sich in D. Holzheuer's „Christologie“ (1898 S. 33 f.), wenn er dem Sage Frank's von dem „zeitlicher Bewußtseinsform depotenzirten Logosbewußtsein“ nicht bloß zustimmt, sondern diese — an Gef. erinnernde — Ausdrucksweise für das „Correcteste“ erklärt, was über die einheitliche gottmenschliche Person Christi von einem Dogmatiker geschrieben sei. Meines Erachtens dürfen wir über das „Logosbewußtsein“ und seine etwaige „Depotenzirung“ gar nichts aussagen, da diese Frage gänzlich über unser Begriffsvermögen und über unser dogmatisches Interesse hinausliegt. Aber praktisch werthvoll und sachlich wie biblisch vollberechtigt ist der von Holzheuer mit Recht betonte Gedanke von dem „Schwachgewordensein Gottes“; denn „die göttliche Schwachheit ist die Kraft Gottes zum Heile der Welt“. Darin allein haben wir Gott so, daß uns die allerengste Berührung mit ihm möglich ist. Und hierin, daß das Kreuz, das Todesleiden Jesu Christi und Alles, was damit zusammenhängt, im eminenten Sinne die Erscheinung des Göttlichen für uns ist — hierin concentrirt sich die gesammte Christologie und Theologie (S. 11). „Es bleibt dabei: Gott hat sich in Christo in die Tiefe des Leidens herabversenkt. Theologia crucis theologia lucis“ (S. 26). Vgl. über die „Entäußerung“ (Kenose) als Zeugniß der freien Liebesallmacht Gottes Bd. II, 1 S. 252.

§ 37. Die sogenannte „Höllenfahrt“ Christi (descensus ad inferos).

1. Der geheimnißvolle Zwischenzustand, wie er die Zeit zwischen Tod und Auferstehung Jesu ausfüllt, ist für uns mit einem Schleier umhüllt, den die göttliche Offenbarung nur wenig lüftet. Es wird jedenfalls wohlgethan sein — schon im Hinblick auf die sehr verschiedene Deutung der betreffenden Schriftausagen (s. w. u. sub a u. c) — diese ganze Frage mit derjenigen Keuschheit anzufassen, die vor dem Zuvielfagenwollen zurücksteht.

Hic articulus — sagt die Concordienformel (Art. 9) mit Recht — non est scrupulose tractandus.

Für uns kennzeichnet der Tod Jesu den Abschluß seiner (soterologischen) Heilandswirksamkeit auf Erden, sofern diese mit dem „Stande der Erniedrigung“ (§ 36) zusammenhing. In dem „Es ist vollbracht“ trat uns bereits die Gewißheit entgegen, daß der auf Tod und Begräbniß folgende Zustand nicht den Charakter fortgesetzter Selbsterniedrigung — im Sinne des Sühnleidens oder gar der Erduldung der Höllequalen — an sich tragen konnte. Die irdische (sarkische) Existenzweise Jesu ist ein für allemal abgestreift. Im Tode konnte der Fürst des Lebens nicht bleiben. Sein Sieg über den Tod erweist sich als heilsgeschichtliche Thatsache seinen Gläubigen auf Erden durch die leibliche Auferstehung und Verklärung (s. § 38).

Dem „Reich der Todten“ gegenüber soll nun aber jener Sieg kund werden durch die thatsächliche Erscheinung Jesu unter den abgeschiedenen Seelen, also in dem Gebiete, das die Schrift als die „Scheol“, als den „Hades“ bezeichnet, ohne daß wir im Stande wären, etwas Bestimmtes über das „Wie“ und „Wo“ dieses schattenhaft dunklen Reiches zu sagen.

Wenn die h. Schrift (s. w. u. sub a und § 57, a) jenes Reich der abgeschiedenen Seelen als „unterirdisch“ bezeichnet, so entspricht das nur jener natürlich-menschlichen Vorstellung, daß der Himmel „über uns“ ist — was ja auch nicht genau räumlich (jenseitig) zu fassen ist (s. Bd. II, 1 § 8, S. 247 f.). Jedenfalls ist jenes Reich der Todten nicht als „Hölle“ (Gehenna), d. h. als Ort der „Verdamnten“ zu fassen. Denn davon kann erst nach dem „jüngsten

Gericht" bei der Endentscheidung über die vom Herrn „Verworfenen" die Rede sein (s. § 61). Aber allerdings handelt es sich um jenes Gebiet, in das, wie in ein „Gefängnis" (*φυλακή* nach 1 Petr. 3, 19), die abgetriebenen Seelen gebannt erscheinen und ihrer Befreiung harren (Offenb. 6, 9 ff.). — Jener in unser apostolisches Glaubensbekenntnis und unsere Katechismen übergegangene Satz: „niedergefahren zur Hölle" ist also in seiner deutschen Formulierung allerdings mißverständlich und bedarf — entsprechend dem lateinischen *descendit ad inferos* (s. w. u. sub b) — der näheren Erläuterung. Direct falsch oder unwahr ist aber der Ausdruck, den wir sonntäglich im Apostolicum bekennen, keineswegs. Denn das grauenhafte Reich des Todes (vgl. II, 1 § 24 bes. S. 550) wird uns zur Hölle, d. h. zum Ort der Qual und Ungewißheit, wenn wir ihn ohne den Heiland (Soter) denken. So aber wird uns jenes „Niedergefahren zur Hölle" ein trostreiches Stück der christlichen Soterologie und Heilshoffnung.

Der „Hades", dessen Gewalt sonst alle Abgeschiedenen unter sich zwingt, wird Jesu, des zu ihm Eingegangenen, „als seines Meisters, inne" (Frank). Das war nur möglich durch Ueberwindung des Todes. Es kann also Jesu Weilen in jenem geheimnißvollen Reich nicht als „Todeszustand" des Herrn gefaßt werden, geschweige denn als Fortsetzung seiner „Leidensgeschichte" (durch Ertragung der Höllenstrafen s. w. u. sub b). Das widerspräche nicht bloß direct jenem „Es ist vollbracht", sondern auch dem gewaltigen Wort, das der Herr sterbend zum Schächer sprach: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein" (Luk. 23, 43). Nein — als ein auch für uns tröstliches Zeugnis der Todes- und Teufelsüberwindung stellt sich dem Glauben des Christen die Erscheinung des „Lebendiggemachten" in jenem schauerlich dunklen Reich der Abgeschiedenen dar. Lebendig gemacht ist Er aber nicht „dem Geiste nach" oder bloß als menschliche „Seele", — denn Geist und Seele konnten ja nicht sterben — sondern in seiner ganzen gottmenschlichen Person, also auch dem Leibe nach. Aber selbstverständlich in der seiner Verklärung entsprechenden Beschaffenheit.

So gehört denn die sogenannte Hadesfahrt Christi nicht mehr zum Stande der Erniedrigung, sondern bildet den Uebergang zum Stande der Erhöhung (§ 38). Bevor der Herr sich der „Ober-

welt" durch die Auferstehung kund gab, hat er sich in jener „Unterwelt" als der Lebensfürst erwiesen, der da über den „Fürsten der Finsternis", der des „Todes Gewalt" hat (s. o. § 20, S. 480 f. § 24 S. 554), den Sieg errang. Mag das „Wie" und „Wo" jenes geheimnißvollen Ortes und dieser ebenso geheimnißvollen Thatsache unserer Erfahrung und daher auch unserer Vorstellungsfähigkeit entrückt sein, der schlichte Glaube umfaßt das Tröstliche darin, d. h. die Gewißheit, daß der „Christus für uns" die Grauen des Todeszustandes überwunden und daß Er als der „Christus in uns" die Sterbensfreudigkeit allen denen zu schenken vermag, die als arm gewordene „Schächer am Kreuz" sich seiner gewissen Zusage getrösten. So wird uns das „Reich der Todten", das zu „stürzen" sein (soterologischer) Heilandsberuf war, zum beseligenden „Paradiese"; denn wir glauben nunmehr, daß wir auch dort seiner allbeherrschenden und erlösenden Lebensmacht inne werden sollen, und daß wir — obwohl der Leib im Grabe ruht — doch freudig und zuversichtlich dessen gewiß sein dürfen, daß unsere Seelen beim Abscheiden von dieser Welt „daheim" sein werden bei dem Herrn, der als der Verklärte „Alles in Allem" erfüllt, also auch das Reich der heimgegangenen Seelen mit seiner gnadenreichen Gegenwart durchbringt und beherrscht.

2. Aber wissen wir denn Etwas von der Wirksamkeit Jesu in jenem Reich der Todten? Nun, wo Jesus Christus ist, da bezeugt Er sich auch als der Heiland und Richter über „Lebendige und Todte". Und wenn davon die Rede ist (1 Petr. 3, 19 f.), daß Er dort den „Geistern im Gefängnis" gepredigt habe, so kann diese Wortverkündigung im Zusammenhange mit seiner Person nur das bewirken wollen, was seine Predigt auch auf Erden im Auge hatte. Ihr Inhalt und Zweck kann nur die Selbstoffenbarung des Heilandes denen gegenüber sein, an die auf Erden die Berufung gar nicht oder nicht in vollwirksamer Weise herangetreten war, die also mit dem Evangelium von Christo noch nicht in persönliche Berührung gekommen waren. Mögen wir nun — beispielsweise — an die zu Noah's Zeit Ungläubigen und in der Sintfluth Umge-

kommenen denken (1 Petr. 3, 20), oder an die als ungetaufte Kinder Verstorbenen, oder an all die Millionen von Heiden, die innerhalb oder außerhalb des Bereichs der wirksamen Evangelisation gestanden haben — es soll eben auch allen Todten das Evangelium verkündigt werden, auf daß sie „nach Menschen Weise gerichtet am Fleisch, im Geiste Gott leben“ (1 Petr. 4, 6).

Welchen Erfolg diese Verkündigung bei den abgeschiedenen Seelen hatte, ob und in welcher Weise sie dafür zugänglich wurden, entzieht sich selbstverständlich unserer Beurtheilung. Die Absicht des Herrn konnte nur die sein, als Lebensfürst Leben zu bringen. Aber auch in diesem Falle wird das Wort Jesu nicht zwingend, sondern zur Entscheidung drängend gewirkt haben. Für Alle soll eben jene heilsame Krisis eintreten, die zwar ihre Seligkeit bezweckt, aber nicht erzwingt. Denn je nach der durch das irdische Vorleben (2 Kor. 5, 10) bedingten inneren Zugänglichkeit (Prädisposition) wird auch für die Einzelnen die Entscheidung ausfallen. Also — nicht bloße Gerichtsverkündigung, noch auch unbedingte Beseligung Aller kann der Zweck sein; denn das widerspräche dem soterologischen (erlösenden und befreienden) Charakter des Wirkens Jesu; vielmehr wird je nach der vorhandenen oder nicht vorhandenen Empfänglichkeit jenes Selbstzeugniß Jesu den Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Andern ein Geruch des Todes zum Tode geworden sein (1 Kor. 1, 18; 2 Kor. 2, 16). Also: reif werden zum Gericht — das wäre die eine, gleichsam tragische Rehrseite seiner befreienden Erlöserthätigkeit im Reich der Todten; und reif werden zum Empfange der Barmherzigkeit — das wäre der andere, beseligende Erfolg seiner rettenden Liebe. Wir ahnen dabei etwas von der tiefen Wahrheit des Dichtervortes: „Reif sein ist Alles“; sowie von der wundersamen heiligen Toleranz göttlicher Liebe, die Niemand zum Himmel preßt, sondern nur die Möglichkeit der Endentscheidung darbietet (vgl. Offenb. 22, 11 u. v. u. § 61).

3. So wird auch die dogmatisch-ideale Bedeutung der sogen. Höllenfahrt Christi uns annähernd verständlich, ja in mehrfacher Beziehung hochwichtig und werthvoll. Sie verbürgt uns

nicht bloß jenen oben (sub 1) hervorgehobenen Trost der Allherrschaft des Lebensfürsten auch im Reich des Todes. Sie ist uns auch das Siegel für die Universalität des geordneten göttlichen Heilswillens (s. v. § 27). Je schmerzlicher für jeden Christen das Bewußtsein ist, daß so viele Völker und Einzelmenschen hingestorben sind und noch sterben, ohne etwas von dem Heiland vernommen zu haben, um so tiefer bewegt und erfaßt es uns, daß auch im Hinblick auf diese Millionen Gottes allumfassende Liebe Mittel und Wege weiß, ihre Seelen zu fassen und vor die heilsame Entscheidung zu stellen. Denn daß die Predigt (das *κ'ερρυμα*) auch im Reich der Todten erschallt ist, bietet uns die Gewähr, daß solche Verkündigung auch fort und fort an alle „armen“ Seelen gelangen soll, um — wenn sie nur willig sich hingeben — das Heil ihnen zu bereiten.

Daß über dem „Wie“ und „Wo“ solcher Predigt und ihres Erfolges bei den Einzelnen ein Schleier des Geheimnißvollen, ja tiefes Dunkel ausgebreitet liegt, das ist nicht bloß heilsam, sondern nothwendig. Denn bei einer etwaigen Berufung auf die Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode könnte der Ernst irdischer Vorbereitung leiden unter der illusorischen Vertröstung aufs „Jenseits“. Von einem solchen ist uns aber nichts gesagt und von einer gewissen Fortentwicklung nach der Art des irdischen Daseins kann dort nicht die Rede sein, wo gleichsam der Faden der Lebensbewegung und ihrer geschichtlichen Bedingungen für uns Menschen abgeschnitten ist. Alle spiritistischen Einbildungen erweisen sich hier als willkürliche Eingriffe in eine uns verschlossene Welt. Mag auch nach dem Wort des Herrn (Matth. 12, 32) in jenem zukünftigen Aeon „Sünde vergeben werden“, es steht doch der Satz fest: was der Mensch sät, das soll er ernten (Gal. 6, 7) und: wir müssen Alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, auf daß ein Jeglicher empfange, nach dem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse (2 Kor. 5, 10 vgl. mit Matth. 16, 27; 25, 29 f. 34 ff.; Offenb. 14, 13; 20, 12). Denn „es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben und darnach das Gericht“ (Ebr. 9, 27). Das

liegt in der uns bekannten göttlichen Heilsordnung begründet (s. w. u. §§ 51 ff.). Das kann auch — wie wir sehen werden (§ 57, 3) — durch jenen für uns geheimnißvollen „Zwischenzustand“ der abgeschiedenen Seelen nicht geändert werden (§ 57). Alle an eine angebliche Läuterung und Fortentwicklung im „Jenseits“ sich knüpfenden Lehrbestimmungen (Fegefeuer) und Cultushandlungen (Fürbitte für die Todten), geschweige denn die alten und modernen Geisterbeschwörungen sind illusorisch und dürfen sich nicht auf die Hadesfahrt Christi stützen oder berufen. Denn von dem Zustande der abgeschiedenen Seelen und dem Erfolge jener Predigt Jesu im Reich der Todten ist uns nichts Gewisses gesagt. Und das ist gut und heilsam: erstens, damit wir schon hier auf Erden darnach „ringen“, durch die enge Pforte einzugehen (Luk. 13, 24) und unsere Seligkeit zu schaffen mit Furcht und Zittern (Phil. 2, 12); und sodann: damit unser Missionseifer nicht erlahme und wir die irdische Lebensfrist ausnützen, das Evangelium allen Völkern auf Erden zu bringen nach der Verheißung (Matth. 24, 14) und dem Befehl des Herrn (Matth. 28, 19). Da aber thatsächlich dieses Evangelium nicht an Alle herangekommen ist und an die bereits Verstorbenen auch nicht mehr auf Erden kommen kann, so bleibt es uns ein gewaltiger Trost, daß Gottes Gnade in Christo, die für Alle bestimmt ist (§ 27), auch an Alle gelangen soll und wird. Die Gewißheit dafür bietet uns in heilsgeschichtlicher Form die Thatsache der Erscheinung und der Predigt des verklärten Herrn im Reich der abgeschiedenen Seelen. Sie bildet uns zugleich die Brücke zur heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Jesu im Stande der Erhöhung (§ 38).

§ 37. Zusammenfassung.

1. Die für uns geheimnißvoll bleibende, aber als Zeugniß der Todes- und Satansüberwindung Jesu tröstliche Thatsache der Erscheinung des lebendigen Heilandes in dem Reich der abgeschiedenen Seelen (Hades s. § 57) bildet den Ueber-

gang vom Stande der Erniedrigung (§ 36) zum Stande der Erhöhung (§ 38).

2. Die Wirksamkeit des Herrn daselbst bestand in der ihn selbst bezeugenden Predigt, durch die auch jenen Todten, die auf Erden die Heilsbotschaft nicht vernommen, die Möglichkeit innerlicher Entscheidung geboten werden sollte.

3. Die dogmatisch-ideale Bedeutung der sogen. „Höllenfahrt“ Jesu liegt darin, daß uns durch sie die Universalität des göttlichen Heilswillens (§ 27) bei Wahrung der gottgesetzten Heilsordnung (§§ 51 ff.) in tröstlicher Weise besiegelt wird.

a) Die biblische Begründung unseres Lehrsages über den descensus ad inferos ist der Hauptfache nach schon in der obigen (positiven) Darlegung enthalten. Denn über diesen geheimnißvollen Act vermögen wir aus unserer Erfahrung nichts zu sagen. Wir konnten wohl für unseren Glauben und unsere christliche Hoffnung Wichtiges und Tröstliches daraus entnehmen. So erklärte sich uns die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer dogmatischen Aussage darüber; denn der „Christus für uns“ und der „Christus in uns“ bildete auch hier den Angelpunkt unserer Argumentation (s. o. S. 137). Aber, wenn irgendwo, so gilt es hier: nicht über das durch die heilige Schrift uns Verbürgte hinauszugehen. Und da scheint die Quelle spärlich zu fließen. Von der Hauptstelle 1 Petr. 3, 18 ff., die in ihrem Zusammenhange und ihrer Auslegung große Schwierigkeiten bietet, dürfen wir nicht unseren Ausgangspunkt nehmen. Und was in Anknüpfung an die alttestamentliche Anschauung (Ps. 6, 6; 16, 10; 139, 8; Hiob 17, 16) der Herr selbst über den Hades (*ᾠδης, ὕψω*) sagt (Matth. 11, 23; 16, 18; Luk. 16, 23), enthält nichts, was auf eine Erscheinung Jesu im Reich der abgeschiedenen Seelen hintweist. Ja, aus der letztgenannten Stelle (Luk. 16, 23) könnte man den Schluß ziehen, daß „Hades“ und „Hölle“ — wie auch Luther übersetzt hat — ein und dasselbe wäre, da es von dem „reichen Mann“ heißt, daß er „in Qualen“ (*ἐν βασάνοις*) war, während der arme Lazarus „in Abrahams Schooß“ (v. 22) bereits den Vor-schmack der Seligkeit genoß und zwar so, daß zwischen Beiden „eine große Kluft“ (*χάσμα μέγα*) befestigt erschien. Aber abgesehen von der biblisch-parabolischen Form dieser Erzählung, geht doch nur so viel aus ihr hervor — was wir auch oben (S. 138) betont haben —, daß je nach ihrem Verhalten auf Erden sich das Geschick der Einzelnen im Reich der abgeschiedenen Seelen entscheiden wird (Matth. 25, 31 ff.). So ward auch dem Schwächer am Kreuz (Luk. 23, 43) die beseligende Gewißheit, mit dem Herrn sofort („heute“) im „Paradiese“ zu sein. Durch ihn, den Herrn über den Tod,

wird also auch der Zustand der in ihm Sterbenden (Off. 14, 13) ein seliges Daheimsein bei ihm (Phil. 1, 23; 2 Kor. 5, 8), der die „Schlüssel des Hades“ in seiner Hand hat (Off. 1, 18; 3, 7) und als Sieger über „den Tod und den Hades“ schließlich Allen offenbar werden soll (Off. 20, 13 f. vgl. 1 Kor. 15, 55, wo die Lesart *ὁ θῶν* und *θάνατος* schwankt). Wo der Herr selbst von der „Hölle“ (*γέεννα* = *גֵּיִן*; vgl. 2 Kön. 23, 10; 2 Chron. 33, 6) als dem Ort der endgiltig Verdammten spricht (Matth. 5, 22. 29 f.; 10, 28; 18, 9; Luk. 12, 5), da weist er auch auf das Endgericht hin (*κρίσις τῆς γεννῆς* Matth. 23, 33 vgl. *κόλασις αἰώνιος* Matth. 25, 41. 46). Von alledem kann also erst in der Eschatologie die Rede sein (§ 56 ff.). Jedenfalls schießt E. Reinhardt (Kennt die Bibel das Jenseits? 1900 S. 35 ff.) über das Ziel hinaus, wenn er im Gegensatz gegen die jenseitige Hadesvorstellung der Griechen (Homer) die biblische Anschauung so verflüchtigt, daß es ein Reich der abgetriebenen Seelen überhaupt nicht geben soll! Vgl. dagegen E. Bröje: Der descensus ad inferos (N. R. Z. 1898, VI, S. 447 ff.); und meine Schrift: „Zur Geschichte des Jenseits 1889, S. 17 ff. und Chambers' populär gehaltene Schrift: „Unser Leben nach dem Tode“, 1894 (deutsch von Ida Gräfin Schwerin nach der 35. engl. Aufl. 1900, S. 14). Seine Ansicht von der „Entwicklung der Seele“ im Hades schwebt ganz in der Luft und hat keinen Schriftgrund (s. § 57).

Für unseren Lehrsatz ist es entscheidend und von maßgebender Bedeutung, daß in den Hades alle abgetriebenen Seelen eingehen, um der Krisis durch den Herrn entgegenzusehn, der als der Stärkere über den Starken gekommen ist (Matth. 12, 29) und der selbst seine Gemeinde wider die „Thore des Hades“ (Matth. 16, 18) zu schützen und zu bewahren verheißen hat. Darauf deutet der Herr hin, wenn Er Matth. 12, 40 in Anknüpfung an das „Zeichen des Propheten Jona“ davon redet, daß „des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte“ (ungefähre Zeitbestimmung wie jenes „am dritten Tage“ Luk. 13, 32) „im Herzen der Erde“ sein werde. Hier redet Christus nach der gangbaren Anschauung, daß — wie das Grab (Ps. 88, 5 ff.) — so das Reich der abgetriebenen Seelen als „unterirdisch“ (*καταχθόνιον*, *ἐν ᾧ* Ps. 86, 13; Jes. 44, 23) zu denken sei. Dem entspricht die Deutung von Ps. 16, 10 in der Pfingstrede (Apostelg. 2, 27 ff.) Petri, daß die Seele Jesu nicht „im Hades geblieben sei“ (*οὐτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾗδην* v. 31), sowie auch sein Fleisch „nicht die Verwesung gesehen habe“. Durch die Auferstehung ist Er vielmehr erwiesen als Herr über den Tod und die Unterwelt. So erklärt sich auch die sonst geheimnißvoll bleibende Aussage Pauli Eph. 4, 8–10. Hier das *κατέβη εἰς τὰ κατώτερα (μέρη?) τῆς γῆς* von der Erscheinung Jesu auf Erden zu verstehen (so Harless u. A.) erscheint nicht bloß durch den Sprachgebrauch (s. o. u. vgl. Phil. 2, 10) und durch den Gegensatz (*ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* v. 10), sondern auch durch

den lehrhaften Zusammenhang der ganzen Stelle, ja des ganzen Epheserbriefes ausgeschloffen. Denn daß Christus der „Alles in Allem Erfüllende“ sei, hat der Apostel schon früher hervorgehoben (Eph. 1, 23) und begründet es hier speciell durch Hinweis auf sein „Hinuntergefahrensein“ (*ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς*). Nur so erklärt sich auch die Anwendung des Psalmwortes (Ps. 68, 19) auf den, der das „Gefängniß“ (*αἰχμαλωσίαν* s. o. S. 136) gefangen geführt. Ja, der im Kolosserbrief (2, 15) erwähnte „Triumph“ Christi über alle „Fürstenthümer und Gewalten“ läßt sich nur in diesem Zusammenhange verstehen (vgl. Kol. 1, 13: *ὃς ἐρύσαςτο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους*; 1 Kor. 15, 24; Röm. 10, 7; Ebr. 2, 15). Und daß auch die „unter der Erde sind“ (*καταχθόνιοι* Phil. 2, 10) ihre Kniee beugen sollen vor dem verherrlichten Jesus Christus, setzt voraus, daß auch ihnen das Evangelium nahe getreten sein muß (vgl. Ebr. 12, 22 die *πνεύματα δικαίων* mit Ebr. 11, 40).

Das führt uns nun zur lehrhaften Hauptstelle 1 Petr. 3, 18 ff. vgl. mit 4, 6. Wie Phil. 2, 5 ff. der Gedanke Pauli von der Erniedrigung und Erhöhung Christi in Beziehung tritt zu jener praktischen Ermahnung „gesinnt zu sein wie Er“, so soll auch nach 1 Petr. 3, 17 die Leidenswilligkeit der Christen durch das Beispiel dessen gestärkt werden, der uns durch Leiden zu Gott führte, und zwar nicht bloß die Lebenden, sondern auch die „Toten“ (1 Petr. 4, 6). Es darf wohl als allgemein anerkannt gelten, daß im Gegensatz zum *θανάτωθεις σαρκί* (getödtet im Fleisch, d. h. in der sarkischen Existenzweise) jenes *ζωοποιηθεις πνεύματι* nicht heißen kann „lebendig erhalten“, sondern nur „lebendig gemacht“ und zwar nicht „nach dem Geiste“ (denn der war ja nicht gestorben), sondern „im Geiste“, d. h. in pneumatischer Existenzweise, also nicht in „körperlosem“ Zustande (wie Chambers, Buchrucker, Josephson u. A. meinen), sondern als der Belebte, in Kraft des Geistes Verklärte. Vgl. Josephson im „Beweis des Glaubens“, 1897, XI, und Buchrucker's „Katechismus“. S. dagegen J. Döderlein: „In welche Hölle stieg Christus hinab? (Ev. R. Z. 1900 Nr. 52).

In diesem verklärten Zustande (*ἐν ᾧ*) hat Er auch „den Geistern im Gefängniß, nachdem Er hingegangen, gepredigt“ (*πορευθεὶς ἐκήρυξεν*). Hier das *πορευθεὶς* auf die geistige Gegenwart des Herrn bei der Noachischen Predigt zur Zeit vor der Sintfluth zu beziehen (wie Hofmann, Reischwiß, Böhl u. A. mit Bezug auf 1 Kor. 10, 4 wollen), erscheint durch die beiden Aoriste ebenso ausgeschloffen, wie durch die Schlußfolgerung, die der Apostel daraus zieht (1 Petr. 4, 5 f.): daß nämlich auch die „Toten“ einst werden Rechenschaft geben müssen dem, der bereit ist, zu richten die Lebendigen und die Todten, und dem unterthan sind alle „Gewalten und Kräfte“ (1 Petr. 3, 22 vgl. mit Kol. 2, 15). Denn — so schließt der Apostel — „dazu ist auch Todten das Evangelium verkündet worden, daß sie gerichtet würden nach Menschenweise (*κατὰ ἀνθρώπους*) am Fleisch, aber leben nach Gottes Weise

im Geist" (1 Petr. 4, 6). Es kann sich hier nicht um jene Todten handeln, denen auf Erden bereits das Evangelium verkündet worden ist (so v. Hofmann u. A.). Denn erstens ist das thatsächlich nicht Allen gegenüber der Fall gewesen, während doch der Apostel aus der Universalität der Verkündung des Evangeliums auf die Allgemeinheit des Gerichts schließt (vgl. Kol. 1, 23); und sodann redet er hier (1 Petr. 4, 4) ausdrücklich von Heiden, wie oben (1 Petr. 3, 19) von solchen, die in Noah's Zeit als Ungläubige der Sintfluth erlegen sind, also „auf Erden“ nichts vom Evangelium vernommen haben.

Gleichwohl enthält unsere Stelle nichts Bestimmtes über den Erfolg jener Predigt. „Im Geiste Gotte zu leben“ ist zwar für Alle das (ideale) Ziel (*viva*); aber die *κρίσις* und das „Rechenenschaftgeben“ setzt auch hier ein bedingendes Verhalten der Einzelnen „bei Leibes Leben“ voraus. Der Herr sagt wohl (im Allgemeinen), daß auch in jenem Leben Sünde vergeben werden wird (Matth. 12, 31 f.), bis auf die Sünde wider den heiligen Geist (s. o. § 22 S. 526). Aber gegenüber der fürwichtigen Frage, ob Viele oder Wenige selig werden, gilt noch heute die Mahnung Christi für alle Lebenden: „Klinget darnach, daß ihr durch die enge Pforte eingehet“ (Luk. 13, 23 f. s. o. Phil. 2, 12; 2 Kor. 5, 10; Ebr. 9, 27). Daß die heilige Schrift nichts von einem Fegefeuer als Läuterungsort lehrt (auch 1 Kor. 3, 13 ff. nicht), werden wir später (§ 57, a) nachweisen. Die Heilsordnung für die irdische Glaubens- und Lebensentwicklung des Einzelnen (s. § 53 ff.) bleibt unangefastet, sowie der Missionsbefehl des königlichen Reichshauptes (Matth. 28, 19). Aber die Gewißheit, daß das Evangelium gepredigt werden soll „zu einem Zeugniß über alle Völker“ (Matth. 24, 14; Mark. 16, 15; Kol. 1, 23: *ἐν πάση κτίσει*), setzt voraus, daß auch die Millionen, die, ohne das Evangelium auf Erden gehört zu haben, vom Tode hingerafft wurden, nach dem Wort des Herrn zur Entscheidung (*κρίσις*) gelangen sollen durch die Predigt im Reich der abgeschiedenen Seelen. Sonst hätten die Verheißungen, daß Er „Allen“ das ewige Leben geben will (Joh. 3, 14 ff.) und daß „auch die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden“ (Joh. 5, 26) und daß Er, der Herr, „Alle zu sich ziehen wolle“ (Joh. 12, 32) keinen Sinn. Er ist der Heiland „aller Menschen“ (1 Tim. 4, 10) und will, daß „Allen geholfen werde“ (1 Tim. 2, 4 s. vgl. 1 Joh. 2, 2). Darin liegt zwar nicht die Gewißheit der Befeligung (Wiederbringung) Aller (denn Gott zwingt nicht zum Heil), wohl aber die Bürgschaft für die an Alle gelangende Reichspredigt.

b) In der kirchlichen Lehrüberlieferung tritt der Glaube an die Erscheinung Jesu im Reich der Todten von Anfang an zu Tage (so schon bei Justin, Clemens Alex., Orig., Iren., Tert., Augustin u.). Wie alt in der urchristlichen Tradition dieser Glaube ist, beweist das sogenannte „Evangelium Petri“ (um 160–70), wo es heißt: „Du (Herr) hast den Entschlafenen gepredigt und auch unter der Erde wurde etwas von dem Kreuze vernommen.“

Clem. Alex. (Strom. VI, p. 765) spricht ausdrücklich von einer Verkündung des Evangeliums an die Heiden, die hier auf Erden nichts davon gehört. Schon Origenes verbindet damit die Idee eines „Reinigungsfeuers“, während Augustin nur andeutungsweise davon spricht (Encheir. 68: *tale aliquid, i. e. ignis purgatorius, post hanc vitam fieri incredibile non est*). Seit Gregor d. Gr. (im 6. Jahrhundert) wurde es mehr und mehr zum katholischen Dogma (s. w. u. § 57, b). Den Satz: *descendit ad inferos* hat die Kirche erst im 4. Jahrhundert (um 389) in das Symbol aufgenommen. Vgl. Th. Zahn, Das ap. Symb. (1892) S. 71 ff. — Waage: *De aetate articuli, quo in Symb. ap. traditur Christi ad inferos descensus* 1836. Das historische Material ist am vollständigsten gesammelt bei Distelmaier: *Historia dogm. de desc. Chr. ed. 2.* 1768. Erwähnt sei hier noch die (mir unbekannte) Schrift von Guidexoper, *The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld.* 1876.

Während die mittelalterliche Scholastik und die römische Kirche (Cat. Rom. I, 6. 5) die Hadesfahrt Christi als den erlösenden Triumphzug des Herrn zur Befreiung der abgeschiedenen „Heiligen“ (*ex misera illius custodia molestia*) ansieht (so neuerdings auch Loofs s. w. u. sub c), lehrt der reformirte Heidelberger Katechismus (Fr. 44), daß Christus daselbst der „Hölle“ Qualen für uns erduldet habe (wie schon am Kreuz). Ähnlich neuerdings E. Böhl (Dogm. S. 423 ff. „zur Hölle hinabgestiegen“ ist Christus während seines Leidens u.). Unter den Lutheranern hat nur Aepin von Hamburg (um 1550) die Anschauung vertreten, daß der *descensus*, als Fortsetzung des leidenden Gehorsams Jesu, zu dem Stande der Erniedrigung zu rechnen sei. Melancthon (Enarr. in Ev. Joh. 19) nennt die Erscheinung Christi im Hades das erste Stadium der Erhöhung; denn: *Christus resuscitavit patres et praedicavit spiritibus, qui erant in carcere* (1 Petr. 4, 6). — Luther schwankte zuerst, erklärte aber dann mit Abweisung aller spitzfindigen Fragen (in jener bekannten Torgauer Predigt vom Jahre 1533): der ganze Christus (*tota persona*) — als Gott und Mensch, mit Leib und Seele (selbstverständlich in verklärtem Zustande) — sei „niedergefahren“, um für uns „die Bande der Hölle zu zerreißen und Satans Reich zu zerstören, so daß sie uns nimmermehr schaden und überwältigen können“. Dieses „Hauptstück“ bilde die vera consolatio und kennzeichne die *solida doctrina* unter entschiedener Abweisung der Lehre vom Fegefeuer und ihrer Konsequenzen: Seelenmessen, Fürbitte für die Todten u. (vgl. Art. Smalk. II, 2 p. 303 vgl. § 56, b). — Eine ganz eigenthümliche Anschauung über die „Höllenfahrt“ Christi vertrat Joh. Parajmonius (Hofprediger in Stuttgart 1565). Er bestritt die körperlich definirbare „Localität des infernum“. Daher könne auch Christi „Niederfahrt“ keine „leiblich-räumliche Bewegung“, sondern nur eine „Veränderung des Zustandes“ sein. Ueber das „Wie“ seiner Erscheinung v. Oettingen, Lutherische Dogmatik. II, 2.

im Reich der Todten lasse sich nur sagen, daß er sich „als Sieger und Triumphator“ erweisen. — Mit gesundem Tact hat die Form. Conc. diese Fragen mehr abzuweisen, als zu klären gesucht. Epit. VIII, 546 heißt es: Non nudus homo . . . ad inferos descendit . . . sed talis homo, qui cum filio Dei facta est una persona; und — mit Berufung auf Luthers Torgauer Predigt — werden (Art. IX, p. 551) alle curiosae quaestiones als inutiles bei Seite geschoben. „Denn es ist genug (satis est), daß wir wissen, daß Christus in die Hölle gefahren (ad inferos descendisse), um alle Gläubigen aus der Gewalt des Todes, Teufels und ewiger Verdammniß des höllischen Rachens zu erlösen.“ Daß solches bereits durch den Tod am Kreuz (τελευταῖαι) geschehen, stand zwar fest. Der Triumphzug Christi über die „Pforten des Hades“ sollte aber auch im Reiche der abgeschiedenen Seelen den Sieg und die Erhöhung des gekreuzigten Königs in der Dornenkrone erweisen. „Wie aber solches zugegangen“ — so fügen die Verfasser der Concordienformel in weiser Selbstbeschränkung hinzu — „sollen wir sparen bis in die andere Welt“ (reservemus alteri saeculo, ubi non modo hoc mysterium, sed et alia multa in hac vita simpliciter a nobis credita revelabuntur, quae captum caecae nostrae rationis excedunt).

Was den Erfolg der „Predigt“ Jesu im Reich der abgeschiedenen Seelen betrifft, so sagt unser lutherisches Bekenntniß nichts darüber. Den alten Dogmatikern aber lag Alles daran, die Idee eines Jegenseuers oder einer Apokatastasis, bezw. einer Bekehrung nach dem Tode abzuschneiden und den ordo salutis zu wahren. Darum bezeichneten sie jene praedicatio Christi in einseitig schroffer Weise als Ankündigung des gerechten Gerichts über die Ungläubigen (praedicatio non evangelica et salutifera, sed legalis et damnatoria!). Dabei rechneten sie den descensus ad inferos zum munus regium Christi im Sinne seiner Verherrlichung (f. w. u. § 42, b). Daß uns durch diesen Glaubensartikel die wenn auch bedingte Allgemeinheit göttlichen Heilswillens mit verbürgt werde (f. v. S. 139 f.), kommt bei den a. M. nicht zur Geltung. Vgl. als neuesten „Beitrag zur Würdigung des Apostolicum“ die Schrift von E. Clemen: „Niedergefahren zu den Todten“, 1900; und Jaspis: „Niedergef. z. Hölle“ (Bew. d. Gl. 1901, S. 153 ff.).

c) Seitdem Schleiermacher (Gl. II § 99) und ihm folgend Al. Schweizer (Gl. II § 134), sowie die meisten neueren Vermittlungstheologen die Hadesfahrt Jesu als einen „Mythos ohne biblische Begründung“ bei Seite geschoben, sind die gegnerischen Stimmen und die mannigfachen Zweifel über diesen „Glaubensartikel“ auch im Lager der konservativen Theologie nicht verstummt. Selbst v. Hofmann, Frank, Zetzschwig u. A. wollen nur von dem wirklichen Todeszustande Jesu und seinem geistig seelischen Fortleben auch im Reich des Todes etwas wissen, ohne damit irgend welche „Heilsintention“ (Frank, S. d. W. II³, S. 204 ff.) zu verbinden. Andere

wieder mißbrauchen dieses „Mysterium“, um der „Eäuterungs-idee“ (Maywahlen u. A.), dem Gedanken der fortgesetzten „Entwicklung“ (Chambers) oder der „Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode“ (O. Girgensohn) oder der „Wiederbringung Aller“ (Güder) zu hulbigen oder es als Fahrgelegenheit nach Rom (Küttmüller) oder als Anhaltspunkt für spiritistische Phantasien zu benutzen. So G. du Prel: „Der Tod, das Jenseits und das Leben im Jenseits“ 1899; und namentlich Jesianu in dem wunderlichen Buche: „Wird der Mensch nach dem Tode leben? Durch Occultismus erbrachte Beweise für die Unsterblichkeit“. 1900. — Daß auch W. Schwarz (Oberpastor em. in Dorpat) in seiner Schrift: „Ein Blick in das unbekannte Jenseits“ (1898) „Geistererscheinungen“ als „Thatfache“ hinstellt und für seine Detailschilderung der Seelen im Hades verwerthet, bedauere ich (f. § 57).

Neuerdings hat Roofs in einer Versammlung der „Freunde der Christlichen Welt“ am 11. August 1900 — die „Höllenfahrt Jesu“, dieses „Stück der urchristlichen Tradition“, als einen rein geistigen Vorgang bezeichnet, bei dem — „wie bei der Auferstehung“ — nur die Seele Christi in Betracht komme, um „den alttestamentlichen Gerechten die Himmelspforte aufzuschließen“! Zu dem Allem fehlt nicht nur die biblische Grundlage, sondern auch die innere (sachliche) Berechtigung. Wir müssen uns bescheiden, Näheres darüber zu bestimmen und halten nur an dem praktisch bedeutsamen Resultate fest, wie es z. B. H. Josephson (f. die Abh. „Niedergefahren zur Hölle“ im Beweis des Glaubens, 1897, II S. 415 f.) mit den zutreffenden Worten ausspricht: „Christi Hineingehen in das Reich der abgeschiedenen Geister stellt sie Alle vor das große Entweder-Oder (f. v. S. 138), d. h. bietet die Gelegenheit zur Entscheidung; denn überall, wo Christus gepredigt wird, scheiden sich die Geister.“ Auf eine „Fortentwicklung der einzelnen Seelen“ — wie Chambers sie lehrt — einen Schluß aus der Hadesfahrt Christi zu ziehen, ist unmöglich. Es mag ja eine solche „Fortentwicklung“ da statt haben. Aber wir wissen von ihr nichts, können sie uns auch weder vorstellen, noch aus der Schrift begründen. Richtig und hochwichtig für uns ist nur, wie J. E. Beck (Gl. II, S. 562 ff.) es ausführt, zweierlei: „einerseits die Heilswirksamkeit Jesu auch für die Menschenseelen, die auf Erden sie nicht zu genießen bekommen; und andererseits: die Organisation einer Gerichtswirksamkeit des Herrn über alle satanische Macht bis in die Tiefen des Todes hinab“. In Bezug aber auf die Person des Heilandes charakterisirt die Hadesfahrt zutreffend O. Holtzheuer, wenn er (Christologie 1898 S. 66) sagt: „Als Herold seiner selbst ist Christus hinabgestiegen in das Gefängniß“, und zwar „im pneumatischen Dasein der Belebung“, also in verkörperter Leiblichkeit, ohne die wir uns eine Selbstbezeugung des Herrn garnicht denken können. In dem hervorgehobenen Sinne, das praktische Glaubensinteresse zur Stärkung christlicher Hoffnung

auch für die mit dem Evangelium von Christo unbekannt Gebliebenen im Auge behaltend, sollte auch bei der Erklärung des „Niedergefahren zur Hölle“ die Katechese und Predigt verfahren. Ich verweise schließlich auf die treffliche Abhandlung von E. Bröse (N. R. Z. 1898, VI S. 447 ff.), wo es (S. 453) heißt: „Der desc. ad inf. sammt Niederwerfung der gottfeindlichen Gewalten gehört zur Bethätigung der allumfassenden, nicht auf die Erde beschränkten Erlöserthätigkeit Christi, zur Entfaltung seiner göttlichen Allmacht, zur Kennzeichnung seiner gottheitlichen Stellung im All“ (Eph. 1, 23; 4, 10). — Gegen J. E. König (Die Lehre von der Höllenfahrt, 1842), Güder (Die Erscheinung Christi unter den Todten, 1853), Jeschkiw (Petri ap. de desc. Christi ad inferos sententia, 1853) verweise ich auf meine Schrift: De peccato in Spir. s. qua cum eschatologia contineatur ratione, 1856 p. 110 ff. S. auch H. D. Köhler „Zur Lehre von der Höllenfahrt Christi“ (Zeitschrift für lutherische Theologie, 1864, IV) und gegen Al. Schweizer's Abhandlung „Hinabgefahren zur Hölle“ (1868), H. Müller, Zeitschrift für lutherische Theologie, 1870, III und P. Knapp, Jahrbücher für d. Theologie, 1878. —

§ 38. Der „Stand der Erhöhung“ und seine Hauptstadien.

1. Die geschichtliche Lebensentwicklung und Selbstbezeugung des Heilandes und somit auch die dogmatische Soterologie (s. o. S. 100 ff.) gelangt zu ihrem Abschluß erst im sogen. „Stande der Erhöhung“ (status exaltationis). Von einem solchen kann freilich nur in bedingter Weise die Rede sein. Denn einerseits ist — wie wir gesehen — der „ans Kreuz Erhöhte“ zugleich der im Tode sich als Gottes Sohn bewährende Glaubensheld und -Kämpfer; und andererseits ist dieser Kreuzestod trotz aller Schmach zugleich der verklärende Höhepunkt seiner Erlöserliebe (s. o. S. 105 ff.). Aber während des „Standes der Erniedrigung“ (§ 36) war das Göttliche in ihm unter der Knechtsgestalt und dem Kreuzesgehorsam verborgen, nur für das Glaubensauge faßbar und verständlich. Und die Erscheinung des verherrlichten Lebensfürsten im Reich der abgethanen Seelen (§ 37) blieb der Geschichtswelt, sowie dem Kreise seiner damaligen Jünger ein in Schweigen gehülltes Räthsel. Sollte Er als Gottes Sohn „kräftiglich erwiesen“, als Sieger über den Tod auf Erden „offenbar“ werden, so mußte Er auch als Mensch zur Verherrlichung gelangen in jenem neuen Lebensstande, mit

welchem eine eigenthümlich neue Lebenswirksamkeit seiner gottmenschlichen Person verbunden ist (§ 33).

Der neue Lebensstand kennzeichnet sich insonderheit dadurch, daß die in dem Act der Menschwerdung (§ 34) thatsächlich gesetzte Personalunion des Göttlichen und Menschlichen (§ 35) sich nunmehr derart kundgibt und auswirkt, daß Christus der zeit-räumlichen Schranke und Knechtsgestalt entnommen, auch seiner menschlichen Natur nach in den vollen Gebrauch göttlicher Machtfülle und Herrlichkeit eintritt. Aus dem freiwillig erwählten Stande der Niedrigkeit in Gehorsam und Entfagung, ja wir könnten sagen aus der dem Menschensohne während seines Erdenwandels eignenden Receptivität tritt Er ein in die volle Manifestation seiner Gottessohnschaft, d. h. seiner specifisch göttlichen Activität durch die königliche Weltherrschaft und Reichsherrlichkeit (s. w. u. § 42).

Mittelfst Leidenserfahrung und Leidensarbeit mußte sich der Menschensohn in physischer, intellectueller und ethischer Entwicklung zum adäquaten Organ der Gottheit hindurchbringen und eben dadurch für das Göttliche allseitig und in vollem Sinne empfänglich werden. Es ist der Weg des Dienens (*diakoneîn*) in steter Selbstbeherrschung, der auch hier — in urbildlicher (prototypischer) Weise — die Bedingung ist für das Ziel des Herrschens (*basileueîn*) in voller Selbstherrlichkeit. Jede Uebung im Gehorsam, jede Bethätigung der Demuth steigerte sozusagen in dem Menschen Jesus die ethische Empfänglichkeit für den vollen Machtbesitz, d. h. seine Fähigkeit zu unbeschränkter Weltherrschaft in göttlichem Sinne. Dadurch geschieht seiner wahren Menschheit kein Eintrag (finitum capax infiniti). Durch die Verherrlichung wird sie nicht aufgehoben, sondern gelangt erst zum gottgewollten (idealen) Ziele.

Das ergibt sich uns auch aus der Analogie der Erfahrung des wiedergeborenen Gotteskinds; denn auch hier sprengt, wenn wir so uns ausdrücken dürfen, die volle Gottesgemeinschaft (unio mystica) und die schließliche Theilnahme an der Reichsherrlichkeit keineswegs den Rahmen der zur Gottesbildlichkeit geschaffenen Menschennatur (§ 16). Sind doch selbst unsere „Leiber“ Gottes Tempel und Wohnstätten des heil. Geistes (1 Kor. 3, 16; 6, 19); ja,

daß sie vollkommener Weise durch die Auferstehung dazu werden sollen (Röm. 8, 11 vgl. 1 Joh. 3, 1 f.), beweist die Aufnahmefähigkeit des menschlichen Wesens für gottgemäße Verklärung (s. w. u. §§ 60 f.).

Was zunächst den Geist Jesu betrifft, so kann in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen die Erweiterung seines Bewußtseins bis zum vollkommen göttlichen Allwissen sein menschliches Wesen nicht aufheben, weil es zur Aneignung der absoluten Wahrheit im Vollendungsstande von vorn herein angelegt war. Dasselbe gilt von der nunmehr eintretenden schrankenlosen Freiheit seiner Willensbethätigung, zu der die verklärte Menschheit Jesu erhoben wird. Die dienende Liebe wird in dem erhöhten Menschensohne zur Alles schaffenden (mittheilenden) und Alles tragenden (theilnehmenden) Liebesmacht. Sie bewährt eben dadurch ihre erlösende und versöhnende Kraft für Alle, die den Weg durchs Kreuz zur Krone kraft seines Geistes ihm nachzuwandeln befähigt werden. Und schließlich soll — was für uns Erdenpilger freilich ein tiefes Geheimniß, aber voll realen Trostes bleibt — auch seine Leiblichkeit, d. h. das ihm eignende menschliche Naturleben durch die Verklärung und Erhöhung an der göttlichen Allgegenwart (im Sinne der Raumbeherrschung s. o. § 8, S. 245) Theil nehmen. Das zerstört keineswegs sein Menschsein und widerspricht nicht dem Wesen höherer Leiblichkeit.

Es gehört durchaus nicht zum Begriff der „Körperlichkeit“ (des Soma-tischen), nur in der uns bekannten localen Beschränktheit (der dreifachen Dimension) zu existiren, wie sie dermalen unseren grobsinnlichen und stofflich getarteten Leibern eignet. Wie das Licht, wie das elektrische und magnetische Fluidum (als Imponderabilien) den gewöhnlichen Gesetzen der Schwere und der raumerfüllenden Materialität entnommen zu sein scheinen, so kann es — dem unsäthlichen Aether gleich — auch „himmlische“ Körper geben (1 Kor. 15, 40: *σώματα ἐπουράνια*; 44: *σώμα πνευματικόν*). Diese sind den empirischen Gesetzen der „Localität“ nicht unterworfen, da sie den uns ersfaßbaren „Dimensionen“ des Raumes entnommen zu sein scheinen. Wer will das wunderbare Mysterium der zur Geistesfunction organisirten Materie ergründen? Mens notior corpore. Altiora quaero! (Vgl. die unter diesem Titel erschienene geistvolle Schrift von H. Rocholl: „Drei Kapitel über Spiritualismus und Realismus“ 1899, S. 27 ff. S. w. u. § 48, h). Ist doch in jeder höheren Kunstleistung das Leibliche geheimnißvoll-charakteristischer Aus-

druck ewiger, göttlicher Ideen? Und muß doch auch der elektrische Funken in raumbeherrschender Weise dem Geiste dienen!

Zwar wird das Leibliche — und so auch die verklärte Leiblichkeit des erhöhten Christus — nie den Charakter der schlechthin raumerfüllenden göttlichen Allgegenwart (§ 8: repletive und extensive Omnipräsenz) tragen können. Denn das höbe allerdings den Charakter der Leiblichkeit auf. Aber die Raumbeherrschung, das „überall sein können“, wo es sein Heils- und Allmachtswille erfordert (die definitive und intensive Omnipräsenz) widerspricht keineswegs der höheren (verklärten) Leiblichkeit (so z. B. das Erscheinen und wieder Verschwinden des Auferstandenen bei verschlossenen Thüren Joh. 20, 10. 26). Vielmehr werden wir später — in der Lehre von den Gnadenmitteln und der Wirksamkeit des Herrn in seiner Reichsgemeinde (§§ 48 ff.) — nachzuweisen im Stande sein, daß mit der geistleiblichen „Realpräsenz“ des verklärten Hauptes der Trost unserer Glaubensgewißheit aufs Innigste verknüpft ist. Denn nun wissen wir, daß wir nicht — wie die Schwarmgeister lehren — einen „jenseitigen“ Christus haben, den wir als den „Erhöhten“ in uns unzugänglichen „himmlischen Sphären“ suchen mußten (s. w. u. sub 3), sondern einen Herrn, der als das verklärte Haupt seiner Gemeinde uns allwege — geistig und leiblich — nahe ist (Matth. 28, 20), in seinem Wort, in seinen Sacramenten, ja wie der Apostel (Röm. 10, 8 ff.) sagt: „in unseren Herzen und in unserem Munde“. Darin wurzelt auch die Zuversicht des Christen in seinem innigen (Gebets-)Verkehr mit dem verklärten Herrn (gegen A. Ritchl, W. Herrmann u. A.).

Die wirkliche Erhöhung Christi ist also nicht eine Verwandlung oder Aufhebung seiner Menschheit in die pure Gottheitlichkeit, ebensowenig als die Erniedrigung (§ 36) den Charakter einer Entgöttlichung (Depotenzirung) an sich trug (s. S. 131 ff.). Vielmehr gelangt mit dem Herrlichkeitsstande die Menschheit selber in Jesu als dem „zweiten Adam“ zu ihrer in der Schöpfung (§ 12) bereits angelegten wahren Idee (§ 16, 3): das Gottesbild auf geschichtlichem Wege in der Welt zu verwirklichen und somit eine neue Gottesmenschheit in der Gestalt eines Reiches Gottes auf Erden zu ermöglichen. Daher wird uns die Erhöhung Christi zur Grundlage für seine „Königsherrschaft“ (§ 42).

Deshalb entspricht diesem neuen Lebensstande Jesu die volle Lebenswirksamkeit des Erhöhten. Mit dem Moment der Entschränkung und Verklärung beginnt die Fülle des h. Geistes, die der Mensch Jesus während seiner Erniedrigung besaß und in sich

wie durch sich wirken ließ, frei zu werden zu fortgesetzter Mittheilung an die gottgeehrte Menschheit. Ja, daß der Herr als der Verklärte nicht bloß den Geist (Paraklet = Anwalt) zu senden verspricht (Joh. 15, 26), sondern selbst „der Geist“ ist (2 Kor. 3, 17), kennzeichnet seine Wirksamkeit im Stande der Erhöhung. Als der ungetheilte einige Herr und Heiland, als Haupt seines Leibes, vermittelt und verbürgt Er uns die lebensvolle Geistgegenwart des gnadenreichen Gottes und die Gewißheit unserer Gotteskindschaft, ja unserer eigenen zukünftigen (geist-leiblichen) Verklärung und Reichsherrlichkeit (s. § 42, 3; 60, 2).

2. Diese volle Geistwirksamkeit des allgegenwärtigen Gottmenschen verwirklicht sich aber wiederum auf dem Wege heilsgeschichtlicher Allmählichkeit (Ökonomie s. o. §§ 28 f.) und fortschreitender Lebensoffenbarung. Schon auf Erden konnte Er von sich sagen: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh. 11, 25). Aber erst die wirkliche (leibliche) Auferstehung des Herrn ist die tatsächliche Bezeugung des Lebensfürsten auf dem Schauplatz irdischer Heilsgeschichte. Er hat sie den Jüngern, d. h. den an ihn Gläubigen wiederholt vorausgesagt (s. w. u. sub a) und zwar mit dem auf eine baldige Verwirklichung hinzielenden Zusatz „am dritten Tage“. In dieser sprichwörtlich gewordenen Zeitbestimmung liegt die Gewißheit enthalten, daß es sich nicht bloß um ein geistiges Fortleben oder geistige Lebenserweisungen des Gekreuzigten handelt, sondern um Wiederbelebung des in den Tod gesunkenen Leibes, der freilich nicht in der bisherigen (sarkischen) Existenzweise, sondern im Verklärungszustande den Jüngern offenbar werden sollte.

Das „leere Grab“ und die sinnlich wahrnehmbaren „Erscheinungen“, sowie das Reden und Handeln des „am dritten Tage“ Auferstandenen liefern den Thatbeweis dafür, daß sein Leib der Verwesung nicht anheimgefallen ist. Es reicht also nicht aus und entspricht einfach nicht dem Thatbestande des apostolischen Zeugnisses, wie der Vorheragung des Herrn, wenn man von einer „Auferstehung Jesu“ redet und darunter nichts anderes versteht, als daß die Person des Herrn nicht ein Raub des Todes geworden sei, sondern „ewig lebt“. An solche Fortexistenz — im Sinne der „Unsterblich-

keit“ großer Geister — glaubten auch die griechischen Weisen und andere Heiden. Auch wir überzeugen uns von dem „geistigen Fortleben“ bedeutender Männer in ihren Worten und Werken. Ja, man redet sogar (bildlich) von ihrer „Auferstehung“, wenn sie für die Nachwelt lange Zeit wie begraben waren und nun ihre Geistwirksamkeit neu zu beginnen oder zu erwachen scheint. Und beim sündigen Menschen nennen wir es eine „Auferweckung“ im moralischen Sinne, ja eine „Auferstehung von den Todten“ (Eph. 5, 14), wenn sie, vom Sünden Schlaf erwacht, in ein neues Leben gehen. Alles dies findet aber auf Jesus und seine Auferstehung keine Anwendung, erstens, weil Er als der Sündlose einer geistigen Auferstehung nicht bedurfte; und zweitens, weil die Betonung des „am dritten Tage“, d. h. jene (vgl. Jos. 6, 2; Luk. 13, 32) gangbar gewordene Zeitbestimmung keinen Sinn hätte, wenn es sich bloß um ewige Unsterblichkeit oder ein stetes Fortleben handelte (vgl. meinen Aufsatz „Am dritten Tage“ in „Der alte Glaube“ 1900, Nr. 21 f.).

Aber welchen Werth, welche Bedeutung für unseren Heilsglauben, bezw. für die Glaubenslehre hat es, an der leiblichen Auferstehung Jesu festzuhalten? Können wir doch das „Wie“ dieses Vorganges und der mit ihm zusammenhängenden Zuständigkeit des Verklärten mit unserem Denken und Sinnen nicht erfassen! Und sodann: wie erklärt sich jene unbestreitbare Thatsache, daß der Herr nicht aller Welt, sondern lediglich den Seinen, und auch ihnen nur hie und da erschien, um bald wieder zu verschwinden?

Es tritt kein dauernder „Verkehr“ der Jünger mit dem Verklärten ein. Ja, das Sporadische seines Auftretens und die unleugbaren Differenzen in den evangelischen Berichten über Ort und Zeit, sowie über die Nebenumstände bei den wunderbaren Erscheinungen des Auferstandenen könnten wohl den Anlaß geben, an der Geschichtlichkeit dieser „Thatsache“ zu zweifeln. Neben doch auch die Jünger von dem Eindruck des Gespenstischen (Luk. 24, 37) und Visionären (*ὄρασια* Luk. 24, 23)! Liegt darin nicht eine gewisse Berechtigung, ja Nothigung zu jener neuerdings so beliebten „Hypothese von den objectiven Visionen“ (s. w. u. sub c)?

Was zunächst die Leiblichkeit des vom Tode erstandenen Herrn betrifft, so liegt auf der Hand, daß darin für seine Person, wie für unsere Heilshoffnung ein wesentliches Moment christlichen Osterglaubens enthalten ist. Für seine Person insofern, als zu seinem Menschsein die Leiblichkeit als Ausprägung seines eigenartigen Charakters nothwendig gehört. Nicht bloß die „Wunden-

male" (Luk. 24, 39 f.; Joh. 20, 27), sondern die leuchtende Gestalt und das hörbare Wort verbürgen die Identität der Person des Gekreuzigten und Auferweckten. Ohne die Leiblichkeit ist der Mensch nicht Mensch; denken wir sie uns weg, so wäre Christus in ein uns fremdes Geisteswesen himmlischer Art verwandelt worden. Mit der Realität seiner leiblichen Verklärung verschwände uns auch die typische Eigenart seiner (soterologischen) Heilandsphysiognomie.

Daß die Jünger (Luk. 24, 37) und auch die Maria (Joh. 20, 14) ihn nicht sofort erkennen, weil „ihre Augen gehalten (geblendet) wurden" (Luk. 24, 16; Joh. 20, 4 vgl. Mark. 16, 12), erklärt sich aus dem Contrast der irdisch-stofflichen Beschränktheit der Erdenpilger und der himmlisch verklärten Existenzweise der Auferstandenen. Das Ungeheuerliche der Thatsache wirkt auf die unter dem Eindruck seines Kreuzestodes stehenden Jünger zunächst erschreckend (Luk. 24, 37), so daß sie sich „verwunderten und noch nicht glaubten vor Freuden" (Luk. 24, 41 vgl. Matth. 28, 17). Aber in seinem leiblich hörbaren Reden und sinnlich wahrnehmbaren Thun wird die Person des Auferstandenen als des Lebens- und Friedensfürsten ihnen vertraut und erkennbar (Luk. 24, 31; Joh. 21, 7).

Für uns liegt in der Botschaft von Jesu leiblicher Verklärung die tröstliche Gewißheit, daß Er auch unseren „nichtigen Leib" einst „verklären" werde, daß er „ähnlich werde seinem verklärten Leibe nach der Wirkung des, der alle Dinge ihm kann unterthänig machen" (Phil. 3, 21 vgl. mit Röm. 8, 11; 1 Kor. 15, 44, 49). Ohne jenes Ziel leiblicher Vollendung und Auferstehung wäre unsere Hoffnung auf „Unsterblichkeit" eine bloße Utopie (s. w. u. § 57). Denn der Leib gehört nicht bloß mit zum Wesen des Menschen als solchen (§ 16), sondern bietet uns erst die Gewähr charaktervoller (individueller) Ausprägung unseres Personlebens. Auch hier erweist sich die „Leiblichkeit" als das „Ende der Wege Gottes". Da gewinnt das „Gott geoffenbart im Fleisch" für unser individuell-persönliches Leben erst seine volle und endgiltige Bestimmung, wenn, nach Abthun des Fleisches der Sünde (§ 21), der neue „geistliche" Leib zu charaktervollem Typus der gottesbildlichen Persönlichkeit ausgeprägt sein wird. Den näheren Nachweis dafür s. w. u. §§ 60 f. in der dogmatischen Eschatologie.

Aber freilich: auf das sichtbare Wunder des leeren Grabes und der sichtbar leiblichen Erscheinung des Herrn sollten weder seine Jünger, noch wir unseren persönlichen Glauben an ihn gründen. Die Osterthatsache als solche kann und wird keinen Ungläubigen zu einem im wahren Sinne Gläubigen machen. Dazu gehört die liebevolle Versenkung in die Person des für uns Gekreuzigten, die unbedingt vertrauende Hingabe an sein Wort, als ein Wort vom Kreuz. Daher giebt sich der Auferstandene nur denen zu erkennen, die unter dem Kreuz auf ihn allein ihre Heilsgewißheit gesetzt hatten. Ja, daß sie anfangs trotz seiner wiederholten Vorherverkündigung (Matth. 16, 21; Mark. 8, 31; Luk. 9, 22; 18, 33 f.; Joh. 2, 19 ff.) so schwer an sein wirkliches Auferstehen glauben konnten (Matth. 28, 17), daß Er „ihren Unglauben, ihre Trägheit und Herzenshärtigkeit schelten" mußte (Mark. 16, 14; Luk. 24, 25), ist ein Beweis dafür, daß die Thatsache der leiblichen Auferweckung an und für sich nicht den Heilsglauben zu begründen im Stande ist. Wäre der Herr auch den Feinden, die ihn ans Kreuz gebracht, erschienen — es hätte sie niedergeschmettert. Diese bekommen (Matth. 28, 11 ff.) nur das „leere Grab" zu sehen und erleben nicht die beseligende Gewißheit der Osterthatsache. Christi blendende Erscheinung wäre für sie die Gerichtsstunde gewesen, wie für Alle, die bei der sichtbaren Wiederkunft ihn nicht als ihren Heiland im Glauben zu begrüßen im Stande sein werden (s. § 59). Aber auch den Jüngern erscheint er zunächst nicht, um sie dadurch zu „Gläubigen" zu machen, sondern theils um ihren ehrlichen, aber schwankenden und schwachen Glauben zu stärken (wie beim Thomas Joh. 20, 29), theils um sie zu freudigen Zeugen seiner wirklichen und leibhaftigen Auferstehung zu machen (Apostelg. 1, 8, 22; 2, 32; 3, 15; 10, 41; 1 Kor. 15, 15).

Deshalb reicht hier die sogen. „Visionshypothese" — mag man sie auch im Sinne „objectiver" Vision fassen (B. Weiß, B. Beshlag u. A.) — schlechterdings nicht aus. Auch Paulus hat den Auferstandenen wirklich gesehen. Sonst wäre sein Erblinden nicht erklärbar. Seine eigentliche „Bekehrung" vollzog sich auch keineswegs durch jene ihn blendende Erscheinung (Christophanie). Diese erschreckte ihn vielmehr, so daß er tastend Handleitung

suchte. Die eigentliche (innerliche) Befehung erfolgte erst durch das Wort des Ananias, den der Herr zu ihm sandte, auf daß er „sehend und mit dem heil. Geist erfüllt werde“ (Apostelg. 9, 17 ff. vgl. 22, 16). — Uebrigens ist jene Bezeichnung der „objectiven“ Vision eine begrifflich durchaus unklare, ja widerspruchsvolle. Denn, war es eine „Vision“, d. h. ein Bild der erregten Phantasie, so war es eben keine (objective) Wirklichkeit. Und war es eine wirkliche lichtvolle Erscheinung (Christophanie), so können und dürfen wir sie nicht als bloße „Vision“, d. h. als (subjectives) Phantasiegebilde bezeichnen. S. w. u. sub c.

Uns gilt also die Ofterthatsache als das göttliche Siegel für Christi Todesüberwindung. Mit ihr und durch sie ist — kraft Gottes des Vaters Wunderwirkung und des Sohnes eigener Lebensfülle — der Thatbeweis gegeben, daß in Christo als dem Erstling derer, die da schlafen (1 Kor. 15, 20 ff.), der Tod verschlungen ist in den Sieg (1 Kor. 15, 55 ff.). Jenes große Wort: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh. 11, 25) ist nunmehr zu heilsgeschichtlicher Wirklichkeit gelangt; ohne sie wäre unser Glaube an den Sieger über den Tod und über den, der „des Todes Gewalt hat“ (Ebr. 2, 14), „eitel“ (1 Kor. 15, 17), d. h. er schwebte in der Luft. Jesus selbst ist durch die Auferweckung erwiesen als der „Sohn Gottes“ kraft des Geistes der Heiligung und des Lebens (Röm. 1, 4). Als der Auferstandene haucht Er die Jünger mit seinem Geiste an (Joh. 20, 22; Apostelg. 1, 8) und verleiht ihnen jene Begeisterungsmacht, mit der die früher so Verzagten nunmehr ohne Menschenfurcht vor aller Welt das Evangelium des Lebens in Christo zu verkünden und dafür zu sterben bereit wurden. —

Auch uns wird jener Jubelruf: „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden“ nicht bloß das Unterpfand unserer persönlichen Heilshoffnung (s. o.), sondern geradezu die Krönung der gesamten Erlösungsthat Christi, sowie das Lösungswort der erlösten Kreuzgemeinde. Denn in der Auferstehung kommt der Tod Jesu erst zu heilsgeschichtlicher Bedeutsamkeit, ja wird zum Hebelpunkt und Quellpunkt unseres wahren, geistlichen Lebens im Reiche Gottes (s. w. u. § 42 f.).

3. Während jener „vierzig Tage“ (Apostelg. 1, 3) bis zur „Himmelfahrt“ trägt die wiederholte Selbstbezeugung oder „Offenbarung“ (Mark. 16, 12 ff.; Joh. 21, 1. 14) des Auferstandenen immer noch den Charakter des räumlich und zeitlich Wechselnden (Localen und Sporadischen). Mit jenen sinnlich wahrnehmbaren „Erscheinungen“ — die wir zwar nicht als „Visionen“, wohl aber als vorübergehende Christophanien bezeichnen dürfen — ist stets ein Hier- und Dasein des Auferstandenen verbunden. Es fehlt die Stetigkeit des Verkehrs. Die Jünger sollten dadurch für das Verständniß der Geistgegenwart des Herrn erzogen und in vorbereitender Weise dazu gestärkt werden. Daher „verschwindet“ Er wieder vor ihren Augen, gerade wo sie meinen ihn halten zu dürfen (Luk. 24, 29—31). Daher will Er nicht sinnlich gefaßt und gehalten werden (Joh. 20, 17), sondern fordert einen Glauben, der nicht aufs „Sehen“ sich gründet (Joh. 20, 29). Es mußte also den Seinen auch dieser äußerlich fühlbare Anhaltspunkt und zwar in sinnlich wahrnehmbarer, unzweifelhafter Weise genommen werden, damit ihr Glaube sich einlebe in das Wesen seiner allumfassenden und stetigen Geistgegenwart.

Daraus ergibt sich die Nothwendigkeit der heilsgeschichtlichen Thatsache der sogen. „Himmelfahrt“. Wir sagen „sogenannt“. Denn der „Himmel“ ist kein bestimmter begrenzter Raum, in den man hinauf „fahren“ könnte (s. o. das über die sogen. „Höllenfahrt“ Gesagte S. 135 ff.); sondern mit diesem Ausdruck ist für unsere irdisch-menschliche Vorstellungsform neben dem Hohen, Erhabenen, Ueberirdischen auch das Allumfassende, Raumerfüllende und Raumbeherrschende bezeichnet. Daher ist mit der „Himmelfahrt“ Jesu durchaus nicht ein „Wechsel der Localität“, d. h. der Uebergang in eine andere (obere oder gar „jenseitige“) Dertlichkeit gesetzt. Freilich für den Standpunkt des irdisch-beschränkten Beschauers stellt der „Himmel“ das Höhere (*τὰ ἄνω*) im Gegensatz zum Niederen (*τὰ κάτω*) dar. Aber — abgesehen von unserem kopernikanischen Weltssystem — giebt es doch im Himmel selbst kein wirkliches Oben und Unten, Nah und Fern, Hier und Dort. Durch

das „gen Himmel fahren“ — und zwar „aufsehends“ — soll nur den Jüngern in geschichtlich sie vergewissernder Weise die Tatsache zum Bewußtsein gebracht werden, daß der Herr nunmehr nicht wie bisher in räumlich sichtbarer und tastbarer Weise ihnen nahe sein und bleiben wolle und werde. Insofern ist es für ihr sinnliches Vorstellungsvermögen ein Abschied, eine Trennungsstunde (vgl. Joh. 14, 19; 20, 16). Das ist die negative Bedeutung der Himmelfahrt, und zu dem Zwecke mußte „die Wolke ihn vor den Augen wegnehmen“ (Apostelg. 1, 9). Sonst hätte den Jüngern die Veränderung seiner bisherigen (irdisch-locale) Existenzweise und der Uebergang in die (himmlisch-illocal) Verklärungs-gestalt nicht zur Gewißheit werden können. Positiv aber erweist sich die Auf-fahrt Jesu als der Uebergang zu seiner himmlisch-allgegenwärtigen Existenz- und Wirkungsweise. Es ist also nur eine Anpassung an unsere menschliche (anthropomorphe) Denk- und Redeweise, wenn von einem „Sitzen zur rechten Hand Gottes“ dabei die Rede ist (Mark. 16, 19 vgl. Matth. 26, 64; Apostelg. 7, 55; Röm. 8, 34; 1 Petr. 3, 22; Ebr. 8, 1); oder wenn der Herr selbst sagt: Ich gehe hin, euch die „Stätte“ zu bereiten (Joh. 14, 2 f.). Denn wie die „Rechte Gottes“ überall ist, weil sie Raum und Zeit beherrscht (§ 8 S. 244 f.), so ist auch das „Oben“ oder die himmlische „Wohnstätte“ nur die menschlich-empirische Bezeichnung für das Ueberirdische und Uebernatürliche seiner nunmehrigen unbeschränkten Herrschaft und seiner Alles in Allem erfüllenden Weltgegenwart.

Deshalb heißt es auch, Er sei „über alle Himmel“ (Ephes. 4, 10) zum Throne der Majestät, also auch über den sichtbaren Sternhimmel und alle Sonnen-sphären erhoben, so daß auch aller Himmel Himmel ihn nicht zu fassen vermögen (Ebr. 4, 14). Es ist gleichsam ein qualificirtes „Oben“ im Sinne der Herrschaft, nicht ein quantitatives im Sinne meßbarer Entfernung oder eines nebelhaften „Jenseits“. Vielmehr erscheint die Tatsache, daß Er als Haupt der neuen Menschheit „im Himmel“, d. h. himmlischer Weise auch nach seiner Leiblichkeit verklärt worden ist, gerade als die Bedingung dafür, daß Er „bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matth. 28, 20) und „mitten unter uns“ weilen kann, wo „zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind“ (Matth. 18, 20). Und weil seine Person unzer trennlich ist, weil Christus, wo Er ist und sein will, sich uns ganz

hingeben will, so werden wir auch seiner geistlichen Nähe im Glauben froh werden dürfen, wo Er in den Gnadenmitteln, an die Er sich gebunden hat, im Wort und Sacrament allen heilshungrigen Seelen sich zur Seelen-speise darbietet als Haupt seines „Reibes“, d. i. der Gemeinde (i. w. u. § 44, 3).

In alledem will diese seine Weltherrschaft und Weltgegenwart, insonderheit seine Selbsthingabe in der Heilsgemeinde als eine durch den heil. Geist im Wort sich vollziehende (s. §§ 43 ff.) auch geistlich im Glauben erfaßt sein. Sie bleibt dem sinnlichen Auge verborgen. Sie benutzt auch nur geistliche Mittel zu ihrem Vollzuge und fordert geistliche Vertiefung in das Evangelium vom gekreuzigten und verherrlichten Christus. Denn wie Er, der Herr, selbst im Leiden und am Kreuze sich durch seinen Glaubensgehorsam (s. o. S. 103) bewährte, so soll auch seine Kreuzgemeinde sich im Glauben hindurchbringen durch Nacht zum Licht, durch Tod zum Leben, durch irdische Trübsal zur himmlischen Vollendung. Unser Wandel soll zwar — kraft des Glaubens an Christi himmlische Verklärung — Zeugnis unseres „Bürgerthums im Himmel“ sein (Phil. 3, 20; Kol. 3, 1; Eph. 2, 6). Aber wir wandeln noch nicht im Schauen, sondern im Herzensvertrauen. Hier waltet auch göttliche Pädagogie und Oekonomie: ein heiliges „Noch nicht“ (1 Joh. 3, 2: οὐ πω vgl. Joh. 7, 39).

Deshalb ist auch Christus als das himmlische Haupt seiner Gemeinde „noch nicht“ der ganzen Welt offenbar worden, sondern nur den an ihn Glaubenden — wie schon bei der zeitweiligen Verklärung auf dem Berge (Matth. 17, 5; 2 Petr. 1, 16 ff.) und bei den Selbstbezeugungen des Auferstandenen (s. o. S. 155). Sein „Sitzen zur Rechten Gottes“ ist also — wie der richterliche „Thron“ der Majestät selbst — nur ein bildlich-prophetischer Ausdruck für die Herrlichkeit und Machtfülle des Herrn, der mit dem Vater lebet und regieret in Ewigkeit, und der erst am Schluß der Zeitenfülle (s. § 31) seine thatsächlich eingetretene Erhöhung aller Welt und auch allen Feinden kundgeben wird durch die von Christo selbst vorausgesagte sichtbare Wiederkunft zum Gericht. Von dieser Reichsvollendung (consummatio), die der Herr auf das Bestimmteste

den Seinen verheißen hat, werden wir in der Eschatologie (VI, 2) zu handeln haben. Bis dahin währen die Zeiten der „Geduld Gottes“ (2 Petr. 3, 9), da das Reich des himmlisch verklärten Christus als „Himmel-Reich“ auf Erden sich ausbreiten, fauerartig die Welt durchdringen und die Herzen aller „Mühseligen und Beladenen“ für ihn gewinnen soll. Für den Gekreuzigten und Auferstandenen, für den auf Erden Erschienenen und himmlisch Verklärten gewonnen werden, heißt aber nichts anderes, als sich seines Heilswerkes im Glauben getrösten. Worin dieses Heilswerk besteht, haben wir auf Grund der bisher dargelegten Lehre von der Person (§§ 33 f.) und der Lebensentwicklung (§§ 36 ff.) des Heilandes im nächsten Capitel auszuführen.

§ 38. Zusammenfassung.

1. Die irdisch-zeitliche Lebensentwicklung des Heilandes (§ 36) zielt ab auf die Lebensbewährung des Gekreuzigten im „Stande der Erhöhung“. Dadurch wurde die menschliche Natur Jesu zum unbeschränkten Organ göttlicher Machtfülle erhoben und seine allwirksame Königsherrschaft (§ 42) kraft der von ihm ausgehenden Geistesmittheilung von den an ihn Glaubenden erlebt.

2. Durch das leere Grab und die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen des „am dritten Tage“ leibhaftig Auferstandenen wird die Thatsache seiner Verklärung auf Grund apostolischen Zeugnisses dem christlichen Heilsglauben in tröstlicher Weise gewiß.

3. Als wahrnehmbare Erhebung von irdischer Beschränkung zu verklärtem Dasein ist uns die „Himmelfahrt“ Jesu und seine „Erhöhung zur Rechten Gottes“ die Bürgschaft für die stete (geistleibliche) Gegenwart des lebendigen Herrn in seiner Kreuzgemeinde, sowie für die von ihm selbst verheißene sichtbare „Wiederkunft“ zum Endgericht (§§ 59 ff.).

a) In der heiligen Schrift wird das Wort „Erhöhung“ — wie wir schon oben (S. 121 f.) andeuteten — verschieden gebraucht. Als Bezeich-

nung des „Standes der Erhöhung“ Christi verwendet es insonderheit der Apostel Paulus an der Hauptstelle Phil. 2, 9 ff., wo es heißt: „darum (διό d. h. weil er sich selbst erniedrigte, vgl. Math. 23, 12) hat ihn auch Gott erhöht (ὑπερύψωσεν = superexaltavit) und ihm „den Namen gegeben über jeden Namen, damit in dem Namen Jesu jedes Knie (πάν γόνυ) sich beuge zur Ehre Gottes des Vaters (vgl. Joh. 5, 23) und zwar von Seiten aller, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“ (i. o. § 37, S. 142). Dem entspricht die wiederholte Betonung des „Erhöht-werdens“ Christi durch die „Rechte Gottes“ in der Apostelgeschichte (2, 33: τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς; 5, 31: τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὑψωσε τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ) und namentlich im Ebräer-Brief 2, 9 f., wo es heißt, daß der hohepriesterliche Herr „um seines Todesleidens willen“ (διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου) mit „Herrlichkeit und Ehre gekrönt“ worden sei (vgl. Ebr. 5, 8 f.; 12, 2).

Den Schlüssel dazu bieten uns die verschiedenen Aussprüche Jesu, wo Er von seiner und der Seinigen „Erhöhung“ (ὑψωθῆναι) redet; und zwar zunächst in dem allgemeinen (moralischen) Sinne: „wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden“ (Luk. 14, 11 vgl. mit 1 Petri 5, 6; 4, 13); sodann in dem speciellen (soterologischen) Sinne: „mußte nicht der Christus also leiden und zu seiner Herrlichkeit (εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ Luk. 24, 26) eingehen! Das Merkwürdige ist nur, daß Jesus wiederholt sein eigenes Leiden am Kreuz, also diese tiefste „Erniedrigung“ (Phil. 2, 8) und „Schmach“ (Ebr. 12, 2) als ein „Erhöhtwerden“ (Joh. 3, 14; 8, 28), ja seine Todesstunde als die Verklärungsstunde bezeichnet (Joh. 12, 23; 13, 31 vgl. mit 1 Petri 1, 11: τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας). So gilt es auch für die Seinen: „mit Christo täglich sterben“ (Röm. 6, 8; 14, 7; 1 Kor. 15, 31), um seinetwillen „das Leben verlieren“ (Matth. 10, 39; Joh. 12, 25)! Jedes wahre Martyrium erscheint kraft der Gemeinschaft mit ihm als ein Durchgang zum Leben (Kol. 3, 3; 1 Petri 2, 21 ff., 4, 12 ff.). In dem Wort: „Ich will sie Alle zu mir ziehen, wenn ich erhöht werde von der Erde“ (ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς Joh. 12, 32) liegt für uns nicht nur die Lösung jenes Räthfels, sondern auch die Fülle des darin enthaltenen Trostes. „Durch Kreuz zur Krone“, durch „Gehorsam zur Herrschaft“, durch „Leidenstkampf zur Siegesvollendung“ — dieser namentlich im Ebräerbrief (2, 9, 7, 26 2c.) durchklingende Grundgedanke soll und kann nunmehr Alle beseelen, die Christum als ihren „Herrn und Heiland“ in leidenswilligem Glauben umfassen (vgl. Kol. 1, 24 mit 1 Petri 1, 9 ff., 3, 17 ff.).

Sein „Stand der Erhöhung“ gewinnt durch die Folie seines „Standes der Erniedrigung“ sozusagen univerfelle, religiös-sittliche Bedeutung für die Gemeinde der Gläubigen. Insonderheit erscheint in der heiligen Schrift die Lebens- und Geistesmittheilung geradezu bedingt durch des Ge-

kreuzigten Erhöhung in den Verklärungsstand. Jenes gewaltige Wort: „Ich lebe und ihr sollt auch leben“ (Joh. 14, 19 f.) wird uns dadurch vollkräftig verbürgt, daß Er, dem der Vater gegeben hat das Leben zu haben in ihm selber (Joh. 5, 26), lebendig macht welche Er will (Joh. 5, 21). Hier erweist es sich uns, daß Er „die Auferstehung und das Leben ist“ (Joh. 11, 25). Für Alle erfahrbar wird dieses Leben erst durch den lebendigmachenden Geist (πνεῦμα ζωοποιούν Joh. 6, 63), den die empfangen sollen, die an ihn glauben. Solches war aber nicht möglich, solange Christus „noch nicht“ (οὐπω) verkört war (Joh. 7, 39). Er mußte erst zu jener „Herrlichkeit“ (δόξα) erhoben werden, die Er „beim Vater hatte vor Grundlegung der Welt“ (Joh. 17, 4 f.). Als solcher verheißt und sendet Er den Geist, der in „die ganze Wahrheit“ leiten soll (Joh. 16, 7, 13). Dem entsprechend heißt es in der Apostelgeschichte 2, 33: Zur Rechten Gottes nun erhöht (ὕψωθείς) . . . hat Er ausgegossen das, was ihr sehet und höret (vgl. Eph. 1, 21 f.; 2, 6; 4, 10 ff.). Ja, in dieser befreienden Wirksamkeit des Erhöhten ist der Satz Pauli begründet, daß Er, der Herr, der Geist ist (2 Kor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν, οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία vgl. Joh. 8, 32). Durch ihn verwirklicht sich nunmehr in uns die „ Klarheit der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi“ (2 Kor. 3, 18, 4, 6); und wir dürfen mit Paulo sprechen: „Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben durch unseren Herrn Jesum Christum“ (1 Kor. 15, 57; Röm. 7, 25). Jene herrliche Gewißheit: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir“ (Gal. 2, 20), ist aber auch für den Apostel wesentlich bedingt und begründet durch die Tatsache der leibhaftigen Auferstehung und himmlischen Verklärung des Herrn (vgl. 1 Kor. 6, 14; Eph. 2, 4 f.; Kol. 2, 12).

Was nun die biblische Bezeugung der Tatsache und der Bedeutsamkeit der leiblichen Auferstehung Jesu betrifft, so steht uns des Herrn Selbstzeugnis obenan. Wie durch ihn und sein Wort sich das Wunder der leiblichen Auferweckung (ἐγερσις) Todter vollzog (Matth. 11, 5 vgl. mit Matth. 27, 53; Joh. 11, 25 ff.), so bezeugt Er wiederholt im Zusammenhang mit seiner Leidensverkündigung sein „Auferstehen am dritten Tage“ (ἐγερθῆναι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 19; Luk. 9, 22; 18, 32 f.; 24, 7; μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι Mark. 8, 31; 9, 31; 10, 34. Wir sahen schon (s. o. S. 152 f.), daß jene Zeitbestimmung eine sprichwörtlich gebrauchte (Hos. 6, 2; Luk. 13, 32; Matth. 12, 40), also keine chronologisch genaue war. Aber in der Feststellung des Termins lag die Gewißheit eines geschichtlichen und leibhaftig wahrnehmbaren Vorgangs. Im Falle eines rein geistigen Auferstehens und Fortlebens hätte solch eine Zeitangabe schlechterdings keinen Sinn. Es berufen sich auch die Feinde Jesu auf dieses Wort (Matth. 27, 63 ff.) und erinnern an den Ausspruch Jesu vom Tempel, der zerbrochen, in „dreien Tagen“ wieder aufgerichtet werden soll (Matth. 27, 9;

26, 61; Joh. 2, 19 ff.). Daher betont Paulus (1 Kor. 15, 4), daß Er „be-graben und auferweckt sei (ἐνηγερται) am dritten Tage nach der Schrift“ (Ps. 16, 10) — ein Satz, der offenbar absichtlich in das älteste Bekenntnis der christlichen Urgemeinde aufgenommen worden ist, um den Zeugnissen gegen-über die Tatsächlichkeit der leiblichen Auferstehung festzustellen (vgl. Apostelg. 10, 40). Freilich — den Gegnern (den Pharisäern u.) — wird und muß dieses „Zeichen“, wie beim Jonas (Matth. 12, 39 ff.; Joh. 7, 1 f.) zum Argerniß gereichen. Sie sorgen nur für Bewachung des Grabes (Matth. 27, 64: ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας) und konstatieren später nur das „leere Grab“ (Matth. 28, 11 ff.). Für die Apostel aber bildet die Auferstehung (ἀνάστασις vgl. Cremer S. 479) geradezu den Ausgangs- und Quellpunkt ihres freudigen Zeugnisses (δυνάμει μεγάλη ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον τῆς ἀναστάσεως Apostelg. 2, 47; 4, 33) nach bangem Verzagen (aus Furcht vor den Juden Joh. 20, 19). „Zeuge der Auferstehung“ (μάρτυρ τῆς ἀναστάσεως) sein zu können, erschien als die Signatur des apostolischen Berufes (Apostelg. 1, 22; 10, 40 f.; 13, 31; 1 Kor. 15, 16). Die Reden Petri in der Apostelgeschichte bewegen sich alle um die beiden Brennpunkte des Evangeliums: Tod und Auferstehung des Herrn (Apostelg. 2, 32; 3, 15; 4, 10; 10, 39 ff.); und Paulus, dessen Apostelamt dadurch bedingt war, daß der Auferstandene als solcher sich ihm leibhaftig offenbarte (Apostelg. 9, 8 ff.; 26, 15 ff. 1 Kor. 15, 6 ff.; Gal. 2, 15), bezeugt seinerseits (Apostelg. 13, 30 f.; 26, 23): daß der „leidende Christus“ (παθὴνός ὁ Χριστός) als der „Erstling aus der Auferstehung der Toten“ (πρῶτος ἐκ ἀναστάσεως νεκρῶν) ein Licht werden sollte für das „Volk Gottes und die Heiden“ (vgl. 1 Kor. 15, 20 ff.: ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων Χριστός). So gilt ihm Christus „seit der Auferstehung (ἐκ ἀναστάσεως νεκρῶν Röm. 1, 4) als der in Kraft gemäß dem Geist der Heiligung (ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιασμοῦ) erwiesene Sohn Gottes. Durch die Auferstehung ist der „im Fleisch offenbarte“ auch „gerechtfertigt im Geist“ (1 Tim. 3, 16). Ohne diese fest bezeugte Tatsache wäre unser Glaube an ihn nichtig, eitel (ματαία ἡ πίστις ὑμῶν 1 Kor. 15, 14, 17 ff.). In ihr liegt die Bürgschaft für unsere geistliche (Röm. 6, 4 ff.; Kol. 2, 12; 3, 1 ff.), wie leibliche (Röm. 8, 11 ff.; 1 Kor. 6, 14, 15, 22 ff. 49; 2 Kor. 4, 14) Auferstehung. Ja, Alles liegt dem Apostel daran, dem Tode Christi ähnlich zu werden durch die „Gemeinschaft seiner Leiden“ (Kol. 1, 24; Eph. 3, 13), um so die „Kraft seiner Auferstehung“ zu erkennen und selbst zu erleben (Phil. 3, 10 vgl. Gal. 6, 17; Röm. 8, 17; vgl. E. Rüggenbach: Das Zeugnis des Apostels Paulus von der Auferstehung Christi. 1900).

In ähnlichem Gedankengange bewegt sich der ganze erste Petrus-brief (1, 8 ff.; 117, 21; 3, 21), während nach Johannes der „von den Toten Erweckte“ (ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν Joh. 22, 14) sowohl die „Auferstehung des Lebens“ (ἀνάστασις ζωῆς), als die „Auferstehung des Gerichts“ (ἀνάστασις

χρίσεως) bedingt, weil und sofern Er das Leben in sich selbst hatte (Joh. 5, 22, 29; 6, 39) und deshalb sich selbst als „die Auferstehung und das Leben“ bezeichnen konnte (Joh. 11, 24 f.).

Die Himmelfahrt, als sichtbare Erhebung des Herrn zur „Rechten Gottes“ (vgl. Matth. 22, 41 mit Ps. 110, 1), wird von Jesu selbst den Feinden (Luk. 22, 69; Matth. 26, 64), wie den Jüngern gegenüber (Matth. 24, 30) als Vorbedingung seiner herrlichen Wiederkunft angedeutet. Der geheimnisvolle Ausspruch (Joh. 3, 13 vgl. Eph. 4, 9): „Es ist niemand in den Himmel aufgestiegen außer der vom Himmel herabgekommen ist, der Sohn des Menschen“ (der Zusatz *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* ist wenig bezeugt und kritisch verdächtig) gewinnt sein volles Licht durch den wiederholten Hinweis Jesu auf sein Hingehen zum Vater (Joh. 14, 2; 16, 7; 16, 27; 17, 5) und seine sichtbare Wiederkunft zum Gericht (*παρουσία* Matth. 16, 27; 19, 28; 24, 30; 25, 31; 26, 64; Mark. 13, 26 ff.; Luk. 17, 24; 21, 27; Joh. 14, 3). Wie er „sichtbarlich kommen soll“ (*ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς* vgl. Dan. 7, 13), so muß Er auch sichtbarlich ihren Augen „entnommen“ werden (Apostelg. 1, 9 vgl. Luk. 24, 51: *διέστη ἀπ' αὐτῶν*). Und da sie ihm „nachsehen gen Himmel fahrend“, da werden sie darauf hingewiesen, nicht den irdisch-sichtbaren „Himmel“ (*οὐρανόν*) als seinen (gleichsam local entfernten) Aufenthaltsort anzusehen, sondern seiner als eines zu Gott Erhobenen (*ἀναλημψθεῖς*) zu warten, bis Er in Sichtbarkeit wiederkommen wird. Daher ist nach den Worten des Herrn auch seine Scheidekunde die Gewähr für sein „bei ihnen sein“ (*μεθ' ὑμῶν* Matth. 28, 20 vgl. 18, 20) alle Tage bis zur „Vollendung des Weltlaufs“ (vgl. Mark. 16: *ἀναλημψθεῖς εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ* vgl. Joh. 19, 19; 16, 5 ff.; 16, 22, 28). So mußte Christus „eingehen in seine Herrlichkeit“ (Luk. 24, 26). Den „zur Rechten Gottes Erhöhten“ (Apostelg. 2, 33) sollte „der Himmel einnehmen“ (*οὐρανὸν δεξασθαι* Apostelg. 3, 21) bis zu den Zeiten der „Wiederherstellung“ (*ἀποκαταστάσεως*) alles dessen, was Gott geredet hat durch den Mund seiner heil. Propheten von der Welt an.

Daß hier, wie auch sonst in der Schrift, der „Himmel“ nicht eine umgrenzte „Stätte“ (*τόπος* Joh. 14, 2) ist, haben wir schon früher bei der Lehre von der „Allgegenwart“ Gottes erwiesen (vgl. Bd. II, 1 S. 247 ff.). So gewiß der „Vater im Himmel“ (gewöhnlich: in „den Himmeln“) nicht an einen gewissen „Ort“ („Thron“ oder „Stuhl“ oder „Rechte“ Gottes) gebunden ist, so auch nicht der „zum Vater“ erhöhte Herr. Denn es heißt nicht, daß „der Himmel ihn eingeschlossen habe“ — wie die reformirten Ausleger jenes Wort (Apostelg. 3, 21) in localem Sinn fassen —, sondern der Himmel als die überräumliche Sphäre hat ihn aufgenommen, entsprechend seiner ver-

klärten, unseren Raumverhältnissen entrückten Leiblichkeit (vgl. Apostelg. 5, 31; 7, 55).

Dieser tröstliche Gedanke klingt nun auch durch in den apostolischen Briefen, wie er denn in der gleichsam liturgischen Formel 1 Tim. 3, 16 mit dem *ἀναλήμψθη ἐν δόξῃ* zum Ausdruck gelangt. So bezeugt Petrus (1 Petr. 3, 22), daß dem Herrn, der zur Rechten Gottes (*ἐν δεξιᾷ θεοῦ*) in den Himmel gegangen (vgl. 1 Petr. 1, 4 ff.), alle Engel und Gewalten und Kräfte unterthan seien; und daß die leidenden Christen sich freudig der zukünftigen „Offenbarung seiner Herrlichkeit“ getrösten sollen (1 Petr. 4, 13; vgl. mit 1, 3–11; 2 Petr. 3, 4 ff.).

Der „Christus zur Rechten Gottes“ (Röm. 8, 34) ist es, der beim Vater „für uns eintritt“ (*ἐντυγχάνει ἑπὶ ἡμῶν*). Seine „Erhöhung“ ist, wie wir sahen (s. o. S. 161) für Paulus eins mit seiner „Vergeistigung“ (2 Kor. 3, 18) und „Verherrlichung“ (2 Kor. 4, 4 ff.; Phil. 2, 9 ff.). Und dadurch, daß Gott Christum gesetzt hat zu seiner Rechten *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* (Eph. 1, 20 ff.), auf daß er „Alles in Allem erfüllete“ (vgl. Kol. 1, 18 ff.; 2, 9), ist uns die tröstliche Gewißheit geworden, daß auch wir in ihm und durch ihn versetzt sind in das „himmlische Wesen“ (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* Eph. 2, 6). Daher ist (nach Phil. 3, 20 vgl. Kol. 3, 1) „unser Bürgerthum“ (*πολίτευμα*) im Himmel, von wo wir als Heiland (*σωτήρα*) erwarten den Herrn Jesum Christum, der auch den Leib unserer Erniedrigung (*ταπεινώσεως*) umwandeln wird zur Gleichheit mit dem Leibe seiner Herrlichkeit (*τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ* vgl. 1 Thess. 4, 15 f.; 1 Kor. 15, 23, 51 f.). Besonders tritt die tröstliche Gewißheit, daß wir einen himmlisch erhöhten und verklärten „Hohenpriester“ haben (s. w. u. § 41, a) im Erbräuerbrief zu Tage, und zwar im Zusammenhange mit jenem Gedanken (s. o. S. 161 f.), daß Er „um des Leidens willen“ (*διὰ τὸ πάθημα* Ebr. 2, 9) „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“ wurde, so daß Er nunmehr „höher denn die Himmel ist“ (*ὁ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν* Ebr. 7, 26). — Daß „ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ (Ebr. 8, 1) verbürgt uns — als eine „Hauptsache“ (*κεφάλαιον*) — daß unser Hohenpriester „auf dem Thron der Majestät“ sitzt (Ebr. 9, 24) und daß eben deshalb sein Opfer als ein ewiges gilt (10, 12).

So steht auch der Auferstandene und himmlisch Verklärte im Vordergrund aller Gesichte der Offenbarung. Er, der „treue Zeuge“, wird als der „Erstgeborene von den Todten“ (Off. 1, 5 vgl. Kol. 1, 18), als „kommend mit den Wolken“ (Off. 1, 7; Dan. 7, 13) geschildert. Als der „Erste und Letzte und Lebendige von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (1, 18; 2, 8; 4, 9; 22, 13), Als der „Herr aller Herren“ (17, 14; 19, 16) wird Er bald (*ταχὺ, ἐν τάχει* 22, 6 f.) erscheinen zum Gericht (s. w. u. § 59). Die „Nähe“ der Zeit (*ὁ καιρὸς ἔγγυς* Off. 1, 3 vgl. 1 Joh. 2, 18 f. *ἐσχάτη ὥρα*; Matth. 10, 23; 16, 28; 24, 32 ff.) bemißt sich aber nach dem Maßstabe dessen, vor dem tausend Jahre sind als

Ein Tag (2 Petr. 3, 8 ff., Ps. 90, 4). „Zeit und Stunde“ zu wissen, in der des Menschen Sohn „kommen“ wird, ist uns nicht gegeben (Matth. 24, 41; 25, 13), auch dem Sohne nicht, sondern allein dem Vater (Mark. 13, 32 ff. vgl. Luk. 17, 22; 21, 31 ff.; 1 Thess. 5, 2; Apostelg. 1, 7). Aber der Geist und die Braut sprechen: „Komm!“ (Off. 22, 17). Und der Gebetsseufzer: „Amen, ja komm Herr Jesu“ (22, 20) ringt sich — als ein Widerhall jener Verheißung: „Ja, ich komme bald“ — aus dem Innersten der Gemeinde hervor, die an den durch Auferstehung und Himmelfahrt Erhöhten glaubt.

b) Für die kirchliche Lehrentwicklung ist es bedeutsam und charakteristisch, daß im Anschluß an die ökumenischen Bekenntnisse auf Grund der christologischen Voraussetzungen (s. o. S. 68 ff.) über die Thatsache der leiblichen Auferstehung (*resurrectio*), der Himmelfahrt (*ascensio in coelum*), der Erhöhung zur „Rechten Gottes“ (*sessio ad dextram Dei*) und der sichtbaren Wiederkunft des Herrn zum Gericht (*reditus ad iudicium*) weder ein Zweifel, noch irgend ein wesentlicher dissensus bestand. Während die Auffassung des status exinanitionis (s. o. § 36, h) wegen der Frage nach der Art der „Entäußerung“ (*κένωσις*) Anlaß bot zu verschiedenen Deutungen, stand — trotz des confessionellen Unterschiedes (namentlich in Betreff der sogenannten „Allgegenwart“ des verklärten Leibes Christi) — der Satz fest: Christus *tertia* die vere *resurrexit ad manifestandam victoriam suam de morte et diabolo impetratam* (Holl. 783) und zwar *ad confirmationem fidei nostrae de Christi plenaria satisfactione in corpore glorioso* (Aug. de civ. Dei XXII, 9). Die *ascensio* (*ἀνάβασις*) in *coelum* bezeichnet theils (stricto) die *visibilis Christi in altum elevatio* (Apostelg. 1, 9 ff.), theils (late) die Erhebung zur *dextra Dei* (Quenst. III, 380). Die *sessio ad dextram patris omnipotentis* wird als *gradus gloriae summus* bezeichnet, quo Christus *secundum humanam naturam in thronum majestatis divinae erectus omnia quae sunt in regno potentiae, gratiae et gloriae potentissime et praesentissime gubernat, in nominis sui gloriam et ecclesiae afflictatae solatium et salutem* (Holl.). Der *reditus ad iudicium* (s. § 59, h) bildet also nur den Abschluß, resp. die allgemein sichtbar werdende Kundgebung seiner Herrschaft und Herrlichkeit (vgl. Conf. Aug. III).

Für die Gesamtauffassung des „Standes der Erhöhung“ ist in confessioneller Beziehung besonders von Wichtigkeit die Frage nach der „himmlischen“ Existenzform Christi (in Folge der *ascensio*). Nicht bloß die reformirten DD. (Calvin, Biringa, Heidegger u.), sondern auch römische Theologen (Bellarmin, Gregor von Valencia und A.) faßten die „Himmelfahrt“ als eine Erhöhung im physischen Sinne zu einem jenseitigen Ort. Nach Thomistisch-Aristotelischem Vorgange wird der „Himmel“ als Sternenhimmel gedacht (ptolemäisch), so daß Bellarmin ausdrücklich sagt: Christum in *coelum corporeum et empyraeum ascendisse credunt Catholici. Manet*

intra ipsum coelum — sagte Thomas. Er wird nur durch das Wunder der Transsubstantiation in die Hostie herabgeführt (*adducitur*)! — Trotz ihrer spiritualistischen Tendenz bewegen sich die Reformirten doch in ähnlichem Ideenkreise. Nach Calvin ist der „Himmel“, in den Christus gestiegen, ein *locus sphaeris omnibus superior*, so daß Christus *secundum corpus in coelo manens zu denken sei* (ähnlich Heidegger: in *aëre, in quo stellae sunt*). Also weit, weit weg in *coelum supremum* (Biringa)! — Wie anders Luther, dem die „Himmelfahrt“ und das „Sitzen zur Rechten Gottes“ als Bürgschaft der Allgegenwart Christi (auch seinem Leibe nach) gilt (vgl. R. Seeberg, Dogm. Gesch. II, S. 312 ff.). In der Form. Conc. (Sol. Decl. VIII, 680) wird nun im Anschluß an die Thatsache der Himmelfahrt der für die Abendmahlslehre so hochwichtige Lehrpunkt folgendermaßen formuliert: *Postquam (Christus) non communi ratione (ut quispian sanctus) in coelos ascendit* (Eph. 4, 10), *revera omnia implet* (Eph. 1, 20 f.) *et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo praesens dominatur et regnat; und zwar non terreno modo, sed — ut D. Lutherus loqui solet — pro modo et ratione dexterarum Dei, quae non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus (ut sacramentarii fingunt). In seiner drastischen Weise sagte Luther (Erl. A. W. 30, 56), die Rechte Gottes sei nicht ein „guldner Stuhl neben dem Vater“. Wie Gott „im geringsten Baumblatt“ gegenwärtig ist, so sei auch die Rechte Gottes „allenthalben in allen Dingen“ (S. 64). Daher ist ihm der verherrlichte Christus auch seinem Leibe nach allgegenwärtig und hat Macht über alle Dinge. Aber — so fügt er charakteristisch hinzu — „dir ist er da, wann Er sein Wort dazuthut und bindet sich damit an und spricht: hie sollst du mich finden (S. 69).“ Ähnlich heißt es in der Form. Conc. (Epit. VIII, 547 f.): „die Rechte Gottes sei überall“ (*ubique*); und je nach seinem Willen und seiner Zusage sei der verklärte Menschensohn dort gegenwärtig, wo und wie Er es verheißt (Matth. 26, 26 f.; 28, 18 f.; 18, 20; Joh. 13, 3 u.). Zwar wurde — wie wir sahen (S. 126 ff.) — dem Menschgewordenen bereits in statu exinanitionis der Besitz der göttlichen Eigenschaften zugesprochen (*ex utero matris, wie schon Chemnitz sagte*); aber erst nach Ablegung der *forma servi* sei nunmehr die *plenaria possessio, usurpatio, manifestatio et declaratio divinae majestatis* auch für den Menschen Jesus eingetreten. Daher sei er nicht bloß als Gott, *verum etiam ut homo omnibus creaturis praesens* (vgl. Form. Conc. Epit. 560, 21: *per exaltationem caro Christi proprietates divinas accepit* vgl. 679, 21: *post resurrectionem a mortuis humana natura habet illam exaltationem* s. a. 689, 66).*

Daraus entwickelte sich nun (bes. seit Chemnitz) die Lehre von der *omnipraesentia* oder genauer der Streit über die *ubiquitas carnis*

Christi. Wenn E. Böhl (D. S. 356 ff.) diesen Streit einen „traurigen“ nennt, so stützt er sich dabei auf den Satz des Mareſius (Syst. loc. IX, 30: finitum ab infinito non potest adaequate inhabitari), den er gegen die ubiquitarii richtete. Gegenüber dem Einwande der Reformirten (in der Admonitio Neostad. S. 501), daß ein allgegenwärtiger Leib aufhöre, ein menschlicher Leib zu sein, wiesen die lutherischen DD. darauf hin, daß der Leib Christi ein *σῶμα τῆς δόξης* sei (Phil. 3, 21). Hier freilich zerquälten sie sich (bes. seit Quenstedt und in der decisio Saxonica), die Art dieser Allgegenwart im Unterschied von der omnipraesentia Dei absoluta (repletiva) zu bestimmen. Es sei eine omnipraesentia modificata (respectiva) seu operosa (definitiva), d. h. Christus könne auch nach seiner menschlichen Natur gegenwärtig sein, wo und wie Er wolle, und zwar gnadenreich (gratioso) in der Kirche oder der Gemeinde der Gläubigen, machtreich (glorioso) in der Natur- und Geisterwelt, sonderlich aber mit seiner verklärten Leiblichkeit im Sacrament des Abendmahls. Daher heißt es in der Form. Conc. (Epit. VIII, S. 547), die praesentia (Christi in coena Domini) sei non physica aut terrena (Capernaitica), sed tamen verissima (substantialis oder realis) kraft seiner Zusage und gemäß seinem Allmachtswillen. Daraus bildete sich neben der Formel von der ubiquitas der monströse Ausdruck multivoli-praesentia und zwar per liberam oeconomiam (Holl. 784), d. h. je nach seiner Heilsabsicht. Im officium Christi regium (f. w. u. § 42, b) wird uns die Bedeutung dieser „Realpräsenz“ (omnipraesentia intima, non extima) des verklärten Hauptes seiner Gemeinde als der berechtigte Kern dieses Gedankens entgentreten. Die Grübeleien über das Wie und Wann und Wo wies schon Luther mit vollem Recht zurück. Es genüge für den schlichten Christenglauben, daran zuversichtlich festzuhalten, daß der erhöhte Herr durch sein Wort sich gebunden, uns mit seiner verklärten Leiblichkeit nahe zu sein, sonderlich in der Spendung seines „wahren Leibes und Blutes“ im heiligen Abendmahl (f. w. u. § 48, b). Vgl. Hassé, Das Leben des verklärten Erlösers im Himmel, 1854; R. Rocholl, Die Realpräsenz (das Lehrstück von der Gegenwart des Herrn bei den Seinen. Ein Beitrag zur Christologie) 1875; und neuerdings von demselben: Altiora quaero. Drei Kapitel über Spiritualismus und Realismus, 1899, S. 10 und 25 ff. S. auch R. Jäger: Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz, 1900.

c) Was den Gegensatz gegen die biblisch-kirchliche Lehre von der Erhöhung des auferstandenen und himmlisch verklärten Herrn betrifft, so ist es bedeutsam, daß weder in der altkatholischen, noch in der mittelalterlichen Kirche je ein Zweifel oder ein Streit in Betreff der wunderbaren Thatsache der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu zu Tage trat, außer — wie sich von selbst versteht — von Seiten der Heiden und Ungläubigen,

die wie Gellius u. A. die Wahrheit dieser urchristlichen Ueberlieferung bestritten und die Berichte über die Auferstehung als Betrug und Fälschung bezeichneten — und zwar mit ähnlichen Argumenten wie neuerdings Fr. Hudichum: (Kirchliche Fälschungen, IV. 1900, bes. S. 364 ff., 404 ff.). Selbst die doketischen und gnostischen Häretiker der alten Kirche, obwohl sie die wirkliche Fleischwerdung leugneten (f. o. S. 69 ff.), zweifelten doch nicht an der Todesüberwindung und Verklärung Christi. Und wenn sie auch Christo den natürlichen (hylischen) Leib absprachen (vgl. Tertullian de carne Christi): die Auferstehung und Himmelfahrt wagten auch die Anhänger origenistischer Vergeistigung nicht zu bestreiten. Beides waren wesentliche Stücke des urchristlichen Glaubens und der apostolischen Ueberlieferung. Selbst die Socinianer, die sonst an Allem rütteln, gestehen doch den raptus in coelum als eine supranaturale Wirkung Gottes zur Verherrlichung des Heilandes zu.

Erst die Wunderthesen des vulgären Rationalismus mit seinem deistischen und spiritualistischen Hintergrunde veranlaßte zuerst die Umdeutung (Scheintod oder bloß „geistiges Fortleben Jesu“), dann die vollständige Leugnung der Auferstehung und selbstverständlich auch der Himmelfahrt (Wolfenbüttler Fragmentist, Bahrst u. A., die bis zur Behauptung des „Betruges“ fortschritten!). Für Kant lagen hier bloß Symbole der „Auferstehung des neuen Menschen“ (im moralischen Sinne) vor. In Schleiermachers „Leben Jesu“ (1032, S. 498 ff., 502) wird nur die „geistige Erhöhung Christi“ als Kernpunkt der Berichte über Auferstehung und Himmelfahrt zugestanden. D. Strauß (Leben Jesu § 46) war es besonders, der aus den angeblichen Widersprüchen der Auferstehungsberichte und ihrem „visionären“ Charakter die Thatsache selbst aufs Entschiedenste bestritt. Und ein Schenkel (Bl. 2. II, S. 270) kam ihm auf halbem Wege entgegen, indem er nur zugestand: „was von jedem Menschengenossen gilt, daß er unsterblich sei, muß auch von Jesu gelten“, d. h. Personalverklärung ohne Identität der Leiblichkeit! (Vgl. M. v. Engelhardt: Strauß und Schenkel, zwei Zeugen der Wahrheit, 1865, wo mit Hinweis auf das „Zeichen des Jonas“ (Matth. 12, 40) die positive Bedeutung dieser Negation erwiesen wird.) F. Baur hat mit Recht gegen Strauß die Thatsache geltend gemacht, daß bei seinen Voraussetzungen die gesammte Entstehung des Christenthums „im Dunkeln“ bleibt — insonderheit die Freude des apostolischen Zeugnisses und der paulinischen Wirksamkeit.

Die gesammte Vermittelungstheologie der Neuzeit bewegt sich bei dieser Centralfrage urchristlichen Glaubens in lauter Halbheiten und mehr oder weniger „aufgebauchten Redensarten“. So vor Allem Renan und Reim, aber auch Rothe, Biedermann, M. Schweizer, Rippert u. A. Es erinnert uns an das, was J. Freyebühl (Nothwendigkeit und Gestalt der kirchlichen Reform, 1896, S. 135) von dem „Mythos der leiblichen Auferstehung“

ung Jesu aus dem Grabe" sagt, daß die „innere Wahrheit" und die „tröstliche Symbolik desselben" (S. 137) sich decke mit dem Sage: „Jesús der Gefreuzigte lebt, wahrhaft zum Gottessohne (wie wir Alle dereinst!) verklärt, zu göttlichem Leben und göttlicher Liebe erhoben", ja „zur Rechten des Vaters aufgenommen und geweiht zu einem spiritus salutaris der Menschheit". Dagegen bezeichnet er die leibliche Auferstehung als eine „naturgeschichtliche Frage"; und die „fabelnden" Berichte darüber, sowie das „leere Grab" erinnern ihn an das „spiritistische Gespenst". — So weit gehen die Vertreter der Ritschl'schen Schule natürlich nicht. Sie gestehen sogar meist das „leere Grab" zu. Auch die „Thatfache" des „lebendigen Christus" wird festgehalten, aber die entscheidende Kernfrage: ob „leiblich" und „am dritten Tage" auferstanden, meist umgangen oder direct bestritten. So Ritschl, wenn er (Rel. L. § 25) nur die „Sicherung des überweltlichen Bestandes des geistigen Lebens Jesu" als die „offenbare Seite des Geheimnisses der Auferstehung Christi" bezeichnet. Und im Wesentlichen stimmen dieser Auffassung auch die neueren Vertreter seiner Schule zu. Selbst H. Schulz (Grundriß S. 109 f.) erklärt (mit Hinweis auf die „großen Schwierigkeiten exegetischer und historischer Art"): „Auferstehung, Himmelfahrt, Sigen zur Rechten Gottes und so auch die Parusie" (S. 110) haben „als bestimmte geschichtliche Einzelvorgänge" für die Dogmatik kein wirkliches Interesse. Auch Doofs hat (ebenso Fr. Nijssch, D., 2. A., S. 506) in seinem Vortrag in Magdeburg (11. Aug. 1900 vgl. Hefte zur christlichen Welt Nr. 33) — obwohl er das „leere Grab" nicht bloß wie Ab. Harnack für „wahrscheinlich" hält, sondern als „geschichtlich feststehend" anerkennt — die Behauptung aufgestellt: „die Auferstehung sei doch rein geistig zu fassen". Die Hauptsache an Jesu Auferstehung sei die „Erschließung des ewigen Lebens"; sie weise uns somit „über diese Erde weg" auf ein „jenseitiges Gut", d. h. macht uns gleichgültig (!) gegen die Frage nach dem Verhältniß des irdischen Leibes zum Auferstehungsleibe (vgl. Paul, Bedeutung der als geschichtliche Thatfache anerkannten Auferstehung. Jahrb. f. D. Th., 1865, III). Der Zweifel an der leiblichen Auferstehung — ich erinnere an den „Fall Weingart" in Hannover — beweise also durchaus nicht einen „Defect am Osterglauben". Ähnlich Ab. Harnack (Das Wesen des Christenthums, 1900, S. 101 ff.): Das „sinnliche Wunder" sei „aufzugeben"; der „Osterglaube" — ohne die Osterbotschaft von der Erhebung des Leibes! — sei die „Ueberzeugung von dem Siege des Gefreuzigten über den Tod". „Jesús lebt!" — das sei die Verbürgung „seiner unbergänglichen Einheit mit Gott", und „an den lebendigen Herrn und an ein ewiges Leben zu glauben" sei die That der „aus Gott geborenen Freiheit". Das klingt Alles sehr schön! Aber wie stimmt es mit den wiederholten Verheißungen Jesu „vom dritten Tage" und dem Zeugniß aller Apostel (1 Kor. 15, 1 ff.)? Daß selbst der feinsinnige und vor-

sichtige Max Reischle sich in ähnlicher Halbheit und Unklarheit in Betreff des „Wie" der tatsächlichen Auferstehung Jesu bewegt (Christl. Welt 1900, Nr. 1: Zur Frage der leiblichen Auferstehung Jesu), habe ich in meinem Artikel: „Am dritten Tage" (Der alte Glaube, 1900, Nr. 21 f.) nachzuweisen gesucht.

Aber „die von den Jüngern erlebten Erscheinungen des Gefreuzigten" gelten doch Reischle (a. a. O. These 2), wie anderen positiv gerichteten Vertretern der neueren Schule (so B. Weiß, Häring, W. Beyischlag, Lobstein, Herrmann, Fr. Nijssch, H. Schulz, J. Raftan, P. Rohrbach, j. w. u.) als Beweise dafür, daß Gott selbst seinen Sohn als den „Lebendigen" ihnen und uns hat offenbaren wollen (vgl. Häring und Reischle: Glaubensgrund und Auferstehung in der Z. f. Th. u. K., 1897, Heft 3 und 5; 1898, S. 129 ff. Vgl. daselbst 1892, S. 342 den Aufsatz von Lobstein: Der evangelische Heilsglaube an die Auferstehung Christi, wo es heißt: „Der Heilsglaube ist das Wunder (?) der Erfahrung der Heilsmacht des fortlebenden (?) erhöhten Christus" (f. S. 362 ff.). Ob aber dieses „Fortleben" und „Auferstehen" leiblich oder bloß „im Geiste" geschehen zu denken sei, das bleibt „dunkel" oder wird (als zum geheimnißvollen „Wie" der Auferstehung gehörend) bei Seite geschoben. Als ob bei der „Auferstehung" oder „Auferweckung" Jesu überhaupt von etwas Anderem die Rede sein könnte, als von leiblicher Verklärung! Jenes „Fortleben nach dem Tode" (ohne Auferstehung des Leibes) kommt dann schließlich auf das heraus, was G. Th. Fechner (Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, 4. A., 1900) auszuführen sucht. Darnach lebt nämlich „die Person in allen denen weiter, die sie irgendwie beeinflusst hat oder noch beeinflusst". So wolle es auch verstanden sein, wenn Paulus sagt, daß Christus „in ihm lebe". In demselben Sinne könnte man auch von Goethe sagen, daß er „fortlebe" — nämlich in seinen Worten und Werken!

Unsere modern-gläubigen Theologen fordern allerdings mehr. Sie reden nicht bloß von der Möglichkeit subjectiver „Eindrücke", sondern „objectiver Visionen!" Die frühere (Reim'sche) Visionshypothese (Jahrb. f. D. Theol., Bd. 17 f.) verbichtete sich zur Theorie der „objectiven Visionen". So B. Weiß, Leben Jesu, II², S. 561 f.; vgl. W. Beyischlag, Stud. u. Krit., 1864, S. 251 ff.; Fr. Nijssch a. a. O. S. 506; dagegen Steude, Bew. des Glaubens, 1898, Heft 8 f.; 1899, Heft 4 S. 125 ff. besonders gegen Th. Korff: Die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, 2 Theile, 1897: Die „Erscheinungen" des Auferstandenen seien alle „überfichtlich", also keine „Thatfachen". Ähnlich P. Rohrbach: Die Berichte über die Auferstehung Christi, 1898. Ich verweise im Gegensatz dazu auf die betreffenden Schriften vom positiven Standpunkte: Steude, Die Auferstehung Jesu Christi. Eine historische Untersuchung für die Gebildeten, 1899; Burkhart: Die Auferstehung

des Herrn und seine Erscheinungen, 1899; Uhlhorn, Das Leben Jesu in seinen neuesten Darstellungen, S. 168 ff.; und desselben Abhandlung: „Weingart, Holzmann und das leere Grab“, 1900.

Wir haben schon oben (S. 155 f.) das Unklare und Widerspruchsvolle in der Annahme solcher „visionären Erlebnisse“ nachgewiesen. Man umgeht hierbei einfach die entscheidende Frage nach der Thatsächlichkeit der Leiblichen Verklärung Jesu und stellt „Visionen“, von denen man nicht weiß, ob sie etwa „Einbildungen“ und „Täuschungen“ (Hallucinationen) waren, als „objectiv“ dar.

Vollends verschwindet bei dieser modernen Verflüchtigung der Auferstehungsthatfache auch das Verständniß für die heilsgeschichtliche Bedeutung der Himmelfahrt Jesu und seiner durch sie bedingten Realpräsenz in der Gemeinde. Wenn man — wie z. B. G. Knauer in seiner Abhandlung „Aufgefahren gen Himmel etc.“ (1893) — die Erscheinungen des Auferstandenen als „Manifestationen vom Jenseits“ (!) faßt, denen jedesmal eine neue Himmelfahrt als „Rückkehr ins Jenseits“ (also 11 mal!!) folgte — so verflüchtigt man die heilsgeschichtliche Bedeutung der Himmelfahrt Jesu. Denn diese soll uns ja gerade seine nicht „jenseitige“, sondern weltmächtig-gegenwärtige Daseinsform verbürgen (s. o. S. 157 f.). Freilich wenn man die „Himmelfahrt“ so kindlich einfältig faßt, wie Einer von den „Aller-Neuesten“ — ich meine den oben schon genannten klugen Spötter und dreisten „Falsificator“ Prof. Dr. Thudichum (a. a. O. S. 412 ff.) — sie darstellt und beurtheilt, so verblaffen dem gegenüber alle subtilen Visionshypothesen. „Die Gründe“ — so meint er — „warum die denkende (!) Menschheit sich zum Glauben an die Himmelfahrt des menschlichen Leibes Jesu nicht mehr (!) verstehen will, liegen wesentlich“ — hört, hört! — „in den Fortschritten der Naturwissenschaft.“ Denn — (nun kommt es!) — „das Emporsteigen eines menschlichen Körpers (der überwiegend aus Wasser besteht!!) widerspricht den Gesetzen der Schwerkraft.“ — Diese Weisheit ist doch nicht erst Product der fortgeschrittenen Naturwissenschaft; das wußten auch „der Propheten Kinder“, als Elia im Wetter gen Himmel fuhr (2 Kön. 2, 3 ff.)! — Aber jetzt kommt erst das „Aller-Neueste“: „Es herrscht in der Höhe (schon von 10000 Metern über der Erdoberfläche) eine Kälte, die den menschlichen Körper in Eis verwandelt.“ Was hilft also da ein „feuriger Wagen mit feurigen Rössen“ (2 Kön. 2, 11)! Endlich — und das ist des Pudels Kern — „spricht dagegen auch die Thatsache, daß die Erde eine Kugel und der Weltenraum leer (!), nur (!) mit durchsichtigem Aether gefüllt ist.“ Wahrlich, hier gilt das Wort: difficile est satiram non scribere. Wer sagt denn — wie Thudichum S. 415 behauptet — daß Jesus den „irdischen Leib im Himmel beibehalten“ habe? Und kann die „Naturwissenschaft“ uns eine Auskunft geben über

jenen „himmlischen Leib“, von dem Paulus (1 Kor. 15, 40 ff.) sagt: „Es giebt himmlische Körper und giebt irdische Körper; aber anders ist die Herrlichkeit der himmlischen, anders die der irdischen?“ Der Apostel Paulus wußte es auch, daß die „Arbeit“ eine „andere“ ist bei Sonne, Mond und Sternen; ja „Stern und Stern hat jeder die seine“. Der „erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der zweite Mensch aber ist (der Herr) vom Himmel“. Und daß dieser „Himmel“ nicht ein „Ort über den Sternen“ (wie einst Aristoteles träumte) ist, haben wir gesehen. Hier werden die „Dimensionen“ dem Naturforscher wohl noch weniger zulänglich sein, als bei der vergeblich versuchten Berechnung der Parallaxe der Fixsterne. R. Kocholl (Altiora quaero etc., S. 11) sagt zutreffend: „Der Spiritualismus sieht nur Geist; der Materialismus nur Fleisch. Der (wahre) Realismus, beider Versöhnung, weil Ausgleich, sieht verklärte Leiber, sieht Durchgeistung des Stoffes, sieht Wesen und Form, Geist und Natur in jener Durchdringung, welche darzustellen alle Kunst als ihre höchste Aufgabe betrachtet“.

Doch kehren wir zurück zu unsern modernen „Gläubigen“. Diese wissen zwar von einer „himmlischen Erhöhung des Herrn zur Rechten des Vaters“ zu sagen. Ja, sie gestehen eine solche unumwunden zu. Aber sie bestreiten die daraus sich ergebenden, für den Trost des Christen so hochwichtigen Momente der geistleiblichen Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde (näher im Altarsacrament, vgl. § 48, c). Sodann erscheint nach ihnen der Gebetsverkehr mit dem „erhöhten Herrn“ ebenso als eine „schwärmgeistig-phantastische Einbildung“, wie der Glaube an eine sichtbare Wiederkunft Christi (s. w. u. § 59, c). Sagt doch z. B. Herrmann (Verkehr des Christen mit Gott, 2. A., S. 236 f.): „Von einem Verkehr mit dem erhöhten Christus selbst kann keine Rede sein, sondern nur mit Gott!“ (Wo bleiben unsere schönen „Jesuslieder“?) „Gott“ — heißt es da weiter — „ist uns offenbar, der erhöhte Christus ist uns verborgen“ (vgl. dagegen Joh. 12, 32; 14, 18 ff.; 16, 12 ff.; 2 Kor. 3, 18 ff.). „Mit Gott können wir verkehren, weil er in bestimmten Thatsachen uns berührt; aber vom erhöhten Christus wissen wir nur durch einen Glaubensgedanken (?), nicht durch eine sich uns aufdrängende Thatsache“ (? Auferstehung, Himmelfahrt, Sacrament?). „Erst für die Zukunft hoffen wir Verkehr mit ihm von Person zu Person, aber auch dies nur für das persönliche innere Leben des Einzelnen“. Wir gestehen (mit R. Kübel: Positive und liberale Theologie, S. 119), daß diese Sätze „uns vollkommen unverständlich sind“. Denn nach Herrmann (und ebenso nach Nitsch) soll ja Gott uns nur in Christo „offenbar“ sein (Matth. 11, 26 ff.) — also „offenbar“ in einem gänzlich „verborgenen“! Mit Recht sagt in dieser Hinsicht R. Graf (Zur Lehre von der Gottheit Christi, 1900, S. 5): „Wenn wir (heut zu Tage) von der Gottheit Christi reden, so denken wir zunächst an den Erhöhten. Wir beten zu ihm in der festen Zuversicht,

daß Er uns hört und erhört. In dieser Zuversicht liegt der Glaube an die Allgegenwart und Allmacht Christi, d. h. der Glaube an seine Gottheit. Den Versuch und die Berechtigung zu einem solchen Glauben abzustreiten — wie z. B. H. Schulz (Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 272, 301, 319, 389) es that — empfinden wir als einen Eingriff in die innersten Beziehungen unseres religiösen Verhältnisses zu Christo.“ So muß wohl jeder in dieser Hinsicht erfahrene Christenmensch daran Anstoß nehmen, wenn Feyerabend (Glauben an die Bibel und Glauben an Christus, Mitth. und Nachr., 1898, S. 506 ff.) den „unmittelbaren Verkehr“ mit dem „erhöhten Christus“ (also auch das Gebet zu ihm) einen „Phantasieverkehr“ nennt und daher (S. 514) gegen den „angeblich directen Verkehr mit dem Erhöhten“ protestirt. Wo bleibt da die Gebetszuversicht „in seinem Namen“ und der Seufzer der Brautgemeinde: „Komm, Herr Jesu, komm!“ Ja, ist es in diesem Zusammenhange nicht bedeutsam und charakteristisch, daß die Ritsch'sche Schule auch von einer „sichtbaren Wiederkunft“ des Erhöhten nichts wissen will? (Vgl. P. Schwarzkopff: Die Weissagungen Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft u., 1895.) Wir werden in der Lehre vom Werke Christi (§ 39 ff.) — namentlich bei der Beleuchtung seines königlichen Amtes (§ 42) und in der Eschatologie (§ 59) — auf diese Kernfrage des urchristlichen Heilsglaubens zurückkommen müssen.

Drittes Capitel.

Das Heilswerk Jesu Christi.

(Soteriologie.)

§ 39. Dogmatische Behandlung der christlichen Soteriologie.

1. In der Person (§§ 33 ff.) und dem Leben (§§ 36 ff.) des gottmenschlichen Heilsmittlers wurzeln alle erneuernden und wiedergebärenden Wirkungen, wie sie vom Evangelium Jesu Christi ausgehen. Aus den erlebten und erfahrenen Wirkungen schlossen wir auf die Eigenart der Person. Schon in jenem Doppelnamen „Heiland-Gesalbter“ prägte sich uns die Eigenart seiner Mission, seiner welterlösenden und weltverfühnenden Thätigkeit aus (s. o. S. 26 ff. u. 30 f.). Der (individuell-persönliche) Name „Jesús“ wies uns auf die erlösende Aufgabe des „Retters und Helfers“ hin; der (universell-prophetische) Amtsname „Christus“

auf die königliche Würde des Messias, sofern Er als Haupt seines Königreichs die gottgeehrte Menschheit darstellt (recapitulirt) und so das durch die Sünde Zerrissene eint, indem Er uns mit Gott versöhnt. Jesus Christus ist uns also der erlösende Versöhner. So decken sich in ihm Person und Werk, der gottmenschliche Heiland (*σωτήρ*) und die gottmenschliche Heilsbeschaffung (*σωτηρία*). Aus der bisher betrachteten Soteriologie erwächst also wie aus dem fruchtbringenden Kerne der weitverzweigte Baum der Soteriologie. Allerdings kann der Ausdruck „Heil“, „Errettung“ auch im weiteren Sinne gebraucht werden, nämlich als Bezeichnung für die Befeligung des begnadigten Sünders (s. w. u. sub a), so daß der Ausdruck „Soteriologie“ dann das mit umschloße, was wir (s. Abschn. V) als Heilsordnung oder Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes in dem einzelnen Gläubigen und in der Heilsgemeinde bezeichnen (z. B. bei Wilmar u. A.). Allein hier droht eine unklare Vermischung des der ganzen sündigen Menschheit geltenden (objectiven und universell vollzogenen) Heilswerkes Christi und der specifischen, dem Einzelnen geltenden (subjectiven und individuell anzueignenden) Heilswirkungen seines Geistes. Wir fassen die letzteren daher lieber zusammen unter den Begriff der Pneumatologie und Charitologie (§§ 43 ff.). Das Heil und die Errettung (*σωτηρία*) gilt aber als solche Allen (Apostelg. 4, 12) und will als Werk der Heilsbeschaffung zunächst unter den Gesichtspunkt der Heilsvermittlung gestellt und betrachtet sein. So grenzt sich die dogmatische Soteriologie (§§ 40 ff.), als unmittelbare Folge der Soteriologie (§§ 36 ff.), klar und bestimmt ab von der darauf folgenden und sich an sie knüpfenden pneumatologischen Lehre von den Heilmitteln (Charitologie §§ 44 ff.), der Heilsgemeinde (Ekklesiologie §§ 49 ff.) und dem Heilsglauben (Pisteologie §§ 51 ff.).

2. Trotz der innerlichen Zusammengehörigkeit von Person und Werk sind wir jedoch für unsere dogmatische Lehrentwicklung genöthigt, die heilsmittlerische Wirksamkeit als den sonderlichen Beruf und die gottgesetzte Aufgabe Jesu auf Erden

mit steter Beziehung auf den nunmehr himmlisch Verklärten (§ 38) in einem besonderen Capitel zu behandeln und zwar im Anschluß an die Christologie (§§ 33 ff.) und Soteriologie (§§ 36 ff.). Jenes Wort des Herrn (Joh. 17, 1), daß er vollendet habe das „Werk“ (*ἔργον*), das ihm „der Vater zu thun gegeben“, und jener Siegesruf am Kreuz (*τετέλεσται* Joh. 19, 30) berechtigen und nöthigen uns, das Heilswerk als solches unserer dogmatischen Darstellung einzugliedern. Ja, unser Realprincip, der „Christus für uns“, muß sich gerade hier in lehrhaftem Zusammenhange klären und bewähren. Es ist die wesentliche (objective) Grundlage für unser Idealprincip, den „Christus in uns“. Und nur dann werden wir den Heilswerth des für uns eintretenden gottmenschlichen Mittlers zu vollem (subjectiven) Verständniß zu bringen im Stande sein, wenn wir ihn als den in uns fort und fort wirkenden erlebt und erfahren haben.

Es läge nun nahe — unter Rücksichtnahme auf den biblischen Sprachgebrauch (s. w. u. sub a) — das Heilswerk Jesu unter dem (oben schon hervorgehobenen) zwiefachen Gesichtspunkte der „Erlösung“ (*ἀπολύτρωσις*) und „Versöhnung“ (*καταλλαγή*) zu betrachten (so z. B. Schleiermacher, A. Schweizer, Ebrard u. A.). Mit dem Ausdruck „Erlösung“ würde dann speciell die errettende Macht der Heilswirksamkeit Jesu bezeichnet sein, sofern Er die Menschheit von den Fesseln des Todes, der Sünde und der satanischen Macht (durch das „Lösegeld“ *λύτρον* Matth. 20, 28) befreit. Als „Versöhnung“ (*καταλλαγή* 2 Kor. 5, 16 ff.) träte uns sein Werk entgegen, sofern dem Scheidenden und entzweien den Charakter des Bösen und Argen gegenüber Christus das Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und der schuldbeladenen Menschheit (kraft der Sühne *ἱλασμός* 1 Joh. 2, 2; 4, 10) wiederhergestellt hat. Und wer wollte es bestreiten, daß damit die beiden Brennpunkte in der Ellipse der heilsmittlerischen Liebesthat Christi richtig und sachgemäß bezeichnet wären. Allein für die Klarheit der systematisch-wissenschaftlichen Darstellung sind diese beiden Grundbegriffe der Soteriologie nicht geeignet. Denn sie lassen sich —

weil sie lediglich die negative oder positive Seite des Einen Heilswerkes Jesu bezeichnen — schlechterdings nicht sondern oder gegeneinander abgrenzen. Das erlösende Thun Christi ist immer auch (positiv betrachtet) ein versöhnendes, weil es den sündigen Menschen von der mit dem Schuldgefühl verbundenen Gottentfremdung durch Schuldentlastung zum beseligenden Bewußtsein der Gotteskindschaft führt. Und das versöhnende Thun ist (negativ angesehen) zugleich erlösend, weil es die Scheidewand zwischen dem heiligen Gott und der in Sünden geknechteten Menschheit wegnimmt und die Anklage des Gesetzes aus dem Mittel thut. Dazu kommt, daß beide Ausdrücke häufig und nicht ohne eine gewisse Berechtigung auch für die seligmachende Befreiung der Einzelpersönlichkeit von der Schuld (Erlösung) und die innerliche Wiedervereinigung des gottfeindlichen Einzelwillens mit dem in Christo uns gewiß gewordenen väterlichen Gott (Versöhnung) gebraucht werden (z. B. bei A. Ritschl s. w. u. § 41 sub c). Wir werden also — wenn es uns gelingt, jene gangbare Gliederung der Lehre vom Heilandswerk Christi nach dem „dreifachen Amte“ durch unsere Ausführung zu rechtfertigen — jedes der drei Ämter unter dem Gesichtspunkte des erlösenden und versöhnenden Thuns des Heilsmittlers darzustellen haben.

3. Betrachten wir — wie es allein der Sache entspricht — das „Werk“ oder Berufswirken Jesu vom heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus, so ergibt sich jene Dreitheilung von selbst. In seiner erlösenden und versöhnenden That erfüllen sich und treffen zusammen die alttestamentlich-theokratischen Berufsformen des Prophetenthums, Priesterthums und Königthums. Wiesen uns doch die Hauptmomente der Lebensentwicklung und Lebensbethätigung des Gottmenschen im Stande der Erniedrigung (§ 36) und Erhöhung (§ 38) bereits hin auf sein Lehramt, wie es im Selbstzeugniß gipfelt, auf sein Mittleramt, wie es in der Leidensarbeit sich kund giebt, auf seine Königsherrschaft, wie sie durch seine Verklärung offenbar wird.

Es ist dies das dreifache neutestamentliche Siegel für die göttliche Berechtigung und Bedeutung der alttestamentlichen (heilsökonomischen) Vorbe-

reitungssphäre und Reichgottesgeschichte in Israel (§ 28, S. 605 ff.). Praktisch bedeutsam ist es (für die christliche Predigt und Katechese), daß gemäß vielhundertjähriger Entwicklung die Festhälften des Kirchenjahres dieser dreifachen Beziehung des Heilswerkes Jesu entspricht. Die Epiphaniazeit läßt uns in anbahnender Weise einen Blick thun in sein prophetisches Selbstzeugniß, die Passionszeit vergegenwärtigt uns seine hohepriesterliche Selbsthingabe, und die Osterzeit stellt uns den siegreichen Fürsten des Lebens vor das geistige Auge. Und wenn der Herr sich selbst als die Wahrheit, den Weg und das Leben bezeichnet hat (Joh. 14, 6), so entspricht das dem „dreifachen“ Amte des Heilsmittlers (s. w. u. sub a). Dabei ist zweierlei wohl zu beachten. Erstens meinen wir mit dem Ausdruck „Amt“ (munus seu officium triplex) nicht eine rechtlich (theokratisch) umgrenzte Arbeitssphäre oder einen (officiellen) „Stand“ — wie z. B. A. Ritschl es dieser kirchlichen Lehrformulierung vorwirft —, sondern wir bezeichnen damit lediglich die gottgewollte heilsmittlerische Berufsthätigkeit, also die gesammte hohe und heilige Arbeit erlösender und versöhnender Liebe Christi nach einem dreifach unterschiedenen Gesichtspunkte. Sodann aber müssen wir uns stets bei der Ausführung dieses wichtigen Lehrstückes dessen bewußt bleiben, daß wir das Heilswerk Jesu nicht etwa durch unsere dreifache Beleuchtung zersplittern. Jene drei Ämter schließen sich nicht nur nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig. Jedes soll uns den einigen Heilsmittler (εἰς μέσους 1 Tim. 2, 6) in seiner erlösenden und versöhnenden Thätigkeit vor das Glaubensauge stellen, nur unter den verschiedenen Gesichtspunkten des Selbstzeugnisses in Wort und That, der Leidenshingabe im sühnenden Tode und der siegreichen Lebensbewährung des Reichshauptes.

Es liegt auf der Hand, daß in allen drei Beziehungen der „Christus für uns“ den Centralgedanken bildet. Und daß wir — ähnlich wie bei der Lehre von Gottes Eigenschaften (§§ 8 ff.) — nach unserer menschlichen Auffassung das nacheinander und nebeneinander betrachten müssen, was in seiner einheitlichen Person und seinem einheitlichen Werk stets ineinander greift. Tritt doch auch in dem irdischen Lebensgange Jesu — und a parte potiori fit denominatio — zunächst das prophetische Wirken in den Vordergrund, während das hohepriesterliche im Tode gipfelt und das königliche, als schließliche Herrlichkeitsoffenbarung des gottmenschlichen Reichshauptes, zugleich bedingend erscheint für das Verständniß der mittlerischen (stellvertretenden) Genugthuung des gottgesandten Propheten und Hohepriesters (§ 42).

So rechtfertigt sich jene altbewährte Dreitheilung sowohl in praktischer Hinsicht, wie vom Standpunkte wissenschaftlich-systematischer Behandlung.

§ 39. Zusammenfassung.

1. Schon aus dem Namen „Jesus Christus“ ergab sich uns (§§ 32 ff.), daß Person und Werk, der Heiland (σωτήρ) und die Heilsbeschaffung (σωτηρία) aufs innigste mit einander zusammenhängen, so daß sich aus der dogmatischen Lehre von der Person Christi (Soteriologie §§ 36 ff.) die Lehre von seinem Heilswerk (Soteriologie §§ 40 ff.) als unmittelbare Folge ergibt.

2. Mit den (biblischen) Bezeichnungen: Erlösung (ἀπολύτρωσις, λύτρον) und Versöhnung (καταλλαγή, ἱλασμός) läßt sich eine Zweitheilung der dogmatischen Soteriologie nicht begründen. Denn damit ist nur (in negativer und positiver Form) das ausgesprochen, was sich uns als der Gesamtzweck seines Heilswerkes darstellt: Errettung aus der Sünden knechtschaft und Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit.

3. Dagegen können wir unter dem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte des prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amtes auf Grund alttestamentlicher Anbahnung (§ 28) den neutestamentlichen Vollzug des erlösenden und versöhnenden Heilswerkes Jesu sachgemäß und erschöpfend zu dogmatischer Lehrgestaltung bringen (§§ 40 ff.).

a) Einer besonderen biblischen Begründung bedarf unser dogmatisch orientirender Paragraph wohl kaum. Das Werk Christi (vgl. Joh. 4, 34: τελειώσω αὐτοῦ (θεοῦ) τὸ ἔργον mit Joh. 17, 4) nach seiner erlösenden und versöhnenden Seite wird uns ja im Lichte der heiligen Schrift §§ 40 ff. (sub a) entgegentreten. Außerdem verweise ich auf die ausführliche alt- und neutestamentliche Beleuchtung des Begriffes des σωτηρία (πρωτ.), sowie der Bedeutung des Namens „Jesus Christus“ in Bd. I, S. 259 ff. (vgl. Bd. II, S. 584 ff.). Nur drei Punkte, die zur biblischen Rechtfertigung unserer dogmatischen Behandlung der Soteriologie dienen können, möchte ich hier hervorheben:

1. Das Wort *σωτηρία* (als substantivische Bezeichnung für heilbringende Errettung) findet sich in den Reden Jesu nur zweimal: Joh. 4, 22 (*ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*) und Luk. 19, 9 (heute ist diesem Hause Heil widerfahren), an jener Stelle im objectiv heilsgeschichtlichen Sinne, an dieser in subjectiver Application. Wiederholt aber bezeichnet es der Herr als seine vom Vater ihm übertragene Mission, zu retten (*σῶσαι*) das Verlorene (Matth. 16, 28; 18, 11; Luk. 19, 10; Joh. 3, 17; 12, 47). Dienend will er geben sein Leben zum „Lösegeld anstatt Vieler“ (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν* Matth. 20, 28; Mark. 10, 45). Auch wird von Jesu selbst das „Errettetwerden“ (*σῶζεσθαι, σωθῆναι*) an die (subjective) Bedingung des Glaubens gebunden (Matth. 9, 22; Luk. 7, 50; Mark. 16, 16 und ö.) und für das Ende der Dinge (also eschatologisch) in Aussicht gestellt (Matth. 10, 22; 24, 13). Aber sowohl für die persönliche Errettung (bzw. Befreiung und Seligkeit), als für das endgeschichtliche „Heil“ der Gesamtheit ist die grundlegende Bedingung die in dem Namen des *σωτῆρ* allein beschaffte und Allen geltende *σωτηρία* (Apostelg. 4, 12 *ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία* vgl. mit 7, 25; 13, 26; Luk. 3, 8: *τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ*; Jes. 49, 8 *πᾶσι τῇ πνεύματι*). Daher wird der Herr selbst als der *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* bezeichnet (Apostelg. 5, 31; Ebr. 2, 10) und als der einige „Mittler“ (*εἰς μεσίτης* 1 Tim. 2, 5) und „Erretter“ gerühmt (2 Tim. 1, 10; Tit. 1, 3 ff.; 2, 13; 2 Petr. 1, 11; 2, 20 u.). Darauf gründet sich das „Evangelium von der Errettung“ (Eph. 1, 13) als gegenwärtiger Trost für die Einzelnen, so sie daran glauben (Röm. 1, 16; Eph. 2, 5 ff.; 1 Tim. 2, 4; 2 Kor. 1, 6; 7, 10) und als Hoffnung zukünftiger Errettung (Seligkeit *ἐλπίς σωτηρίας, κληρονομεῖν σωτηρίαν*, überhaupt eschatologisch gebraucht Röm. 5, 9 f.; 8, 24; 1 Thess. 5, 8; Ebr. 1, 14; 5, 9; 1 Petr. 1, 9; Off. 12, 10; 19, 1 mit Matth. 24, 13). Aber der feste (objective) Glaubens- und Hoffnungsgrund ist und bleibt die in Christo dem *σωτῆρ* für Alle bereits erworbene *σωτηρία*, so daß wir ein biblisch begründetes Recht haben, die hier behandelte Lehre als Soteriologie zu bezeichnen.

2. Von centraler Bedeutung für die biblische Idee der „Errettung“ ist es ferner, daß sie (negativ) als „Erlösung“ (*ἀπολύτρωσις*), oder (positiv) als „Versöhnung“ (*καταλλαγή* und *ἰλασμός*) bezeichnet wird. Im Anschluß an das oben schon citirte Wort Jesu (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45 f. o.) wird es verständlich, warum Paulus das Werk des Heilsmittlers, d. h. die in Christo geschehene „Erlösung“ (*ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ* Röm. 3, 24 vgl. Eph. 1, 7; Kol. 1, 14) die Voraussetzung sein läßt für die schließliche (eschatologisch gedachte) Befreiung von allem Elend (Röm. 8, 23) und aller Sündennoth (1 Kor. 1, 30; Eph. 4, 30 vgl. Ebr. 11, 35; Luk. 21, 28). Wird doch bereits im Lobgesang des Zacharias (Luk. 1, 68 ff.) auf Grund alttestamentlicher Weissagung (Ps. 41, 14; 72, 18) die Erlösung (*λύτρωσις*) als „Horn des Heils“ (*κέρας τῆς σωτηρίας*) und als „Errettung von den Feinden“

(*σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν* Luk. 1, 71) gepriesen (vgl. Luk. 2, 30. 38 mit Jes. 42, 6). Ja, der Ebräerbrief rühmt die in Christo geschehene „ewige Erlösung“ (*λύτρωσιν αἰώνιον* Ebr. 9, 12) und gründet sie darauf, daß Er, der Herr, als der ewige Hohepriester gekommen sei, ein für allemal zu sühnen (*ἱλασθεσθαι*) die Sünden des Volkes (Ebr. 2, 7). Mit Rückbeziehung auf den alttestamentlichen Sühnedel (*חֹטֶאֱת* 2 Mos. 25, 17 f. vgl. Ebr. 9, 8) wird daher Christus selbst das wahre *ἱλαστήριον* (Ebr. 2, 11 ff. vgl. Röm. 3, 25) genannt, auf daß Er sei und werde ein „Mittler des Neuen Testaments“ (*διαθήκης καινῆς μεσίτης* Ebr. 9, 15). So wird im Johanneßbriefe Christus zweimal als die „Versöhnung für unsere Sünden“ (*ἰλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* 1 Joh. 2, 2; 4, 10) bezeichnet. Demgemäß hat Paulus den Begriff der „Versöhnung“ (*καταλλαγή* Röm. 5, 10; 11, 15; 2 Kor. 5, 18 ff.) geprägt, durch den (positiv) die Wiedervereinigung (*ἀποκαταλλάττειν* Eph. 2, 16; Kol. 1, 20 f.) der sündigen Menschheit mit Gott dem Vater gewährleistet sei (s. w. u. § 41, a).

3. Die erlösende und versöhnende Wirkung des Heilsmittlers vollzieht sich aber nach biblischer Anschauung keineswegs bloß im Opfertode Christi als des Hohenpriesters, sondern schon bei seiner Erscheinung auf Erden, in Bethlehems Krippe (Luk. 2, 11) wird „Christus der Herr“ der „Heiland“ (*σωτῆρ*) genannt; in seinem Namen liegt die Gewißheit und Bürgschaft, daß Er (Jesus = *Ἰησοῦς*) sein Volk von ihren Sünden erretten wird (*σῶσαι* Matth. 1, 21; Luk. 1, 31; 2, 21). Also auch sein Lebens- und Leidensgang in Wort und Werk — wo Er als der Prophet (s. § 40, a) zeugte und wirkte (vgl. Joh. 5, 17; 14, 12) — gehört zu seinem erlösenden und versöhnenden Thun, sowie anderseits sein Königthum und seine Reichsherrschaft (*βασιλεὺς, βασιλεία* s. § 42, a) schon von Geburt an (Matth. 2, 2 vgl. 4 Mos. 24, 17) und mitten in der Leidenszeit (Joh. 18, 37) ihm eignete. Und im engsten Zusammenhange mit seinem Propheten- und Königthum gelangt, wie wir sehen werden (§ 41, a), sein stellvertretendes hohepriesterliches Sühnewerk für die gesamte Menschheit zu wahrer und lebensvoller Erfüllung. Die zusammenfassende Selbstbezeichnung seiner heilsmittlerischen Person (Joh. 14, 6: Ich bin die Wahrheit, der Weg und das Leben) giebt uns ein Recht, ja nöthigt uns gewissermaßen (s. o. S. 178), sein ganzes erlösendes und versöhnendes Rettungswerk unter dem dreifachen Gesichtspunkte des prophetischen (sofern Er gekommen ist für die Wahrheit zu zeugen, Joh. 8, 25 ff.; 18, 37), des hohepriesterlichen (sofern Er in der That der „lebendige Weg“ zu Gott ist, Ebr. 10, 20; 9, 8) und des königlichen Amtes (sofern Er sich als „Fürst des Lebens“ erweist (Apostelg. 3, 15; 5, 31; Ebr. 2, 10; 12, 2), zur Darstellung zu bringen.

b) Für die altkirchliche Lehrform ist es von Bedeutung, daß bereits die Väter (Euseb. hist. eccl. I, 3; Cyrill v. Jerus. Catech. XI, 1; Augustin

de civ. Dei X, 6) jene Dreitheilung des Mittler-Amtes Jesu befürworteten, und zwar mit Berufung auf die *unctio* (*χρῖσμα*), durch welche das Propheten-, Hohepriester- und Königthum des Alten Bundes Christum typisch vorbeildeten (so auch Thomas Aquin). Unter den Reformatoren war es zuerst Calvin, der das Werk (*opus salutare*) Christi und zwar unter dem doppelten Gesichtspunkte der Erlösung (*redemptio*) und Versöhnung (*reconciliatio* Inst. II, 15) behandelte und daran die Lehre von dem *munus triplex* knüpfte. Für die lutherischen Dogmatiker war es charakteristisch, daß sie anfangs (Mel., Chemnitz) allen Nachdruck auf die Rechtfertigung (*justificatio*) legten und nur unter diesem Gesichtspunkte (der *reconciliatio* zur *remissio peccatorum*) die Erlösung (*redemptio*) und das Opfer Christi (als *victima pro nobis*) behandelten. Erst seit Gerhard (loci II, p. 527 sq. vgl. auch Brenz' Katechismus und Hasenreffer loc. theol.) stellte sich — offenbar durch den Gegensatz der Socinianer (f. w. u. § 41, c) veranlaßt — das Bedürfnis heraus, das *officium Christi mediatorium* gesondert darzulegen. Sein Heilswerk oder das *opus salutare* d. h. *omnia quae Christus ad homines salvandos peregit peragetque* (also auch für die Vollendungszeit?) wird sodann im *munus triplex* ausgeführt, indem das *mun. propheticum* als (zeitgeschichtliche) Vorbereitung, das *munus sacerdotale* als (centrale) Versöhnungsthat, das (abschließende) *munus regium* als Begründung des *regnum gratiae et gloriae* galt. Quenstedt (III, p. 212) hebt noch hervor, daß Manche nur ein *officium duplex* annehmen, indem man das prophetische Amt dem hohepriesterlichen eingliederte (da auch der Hohepriester die Lehraufgabe hatte?). Im Ganzen wurde aber die *tripartita distinctio* beibehalten.

c) Erst Ernesti (in seiner Schrift: *De off. Chr. triplici* 1773), nach ihm auch Döderlein und neuerdings mit besonderer Schärfe Lobstein (in der *Revue de Theol. et Philos.* 1892, II S. 113 ff.) erhoben Widerspruch, indem sie darauf hinwiesen, daß bei dieser rein bildlichen Unterscheidung dreier „Ämter“ Jesu ein klarer und ausschließlicher Eintheilungsgrund nicht nachweisbar sei. Man könne dann auch, wie Ernesti hervorhob, ein viertes, nämlich das „Hirtenamt“ (Joh. 10, 12 ff.), hinzufügen. Er erkennt aber, daß bereits in jenem heilsgeschichtlich begründeten dreifachen Berufswirken Jesu das Hirtenamt, wie der Prophet Sacharja (11, 8) andeutet, eben in dreifach unterschiedener Weise sich kundgibt (Er weidet die Schafe als Prophet, Er opfert sich für sie als Hohepriester, Er lenkt und beschützt sie als ihr königlicher Herr). Uebrigens bleibt ja die Frage der dogmatischen Gliederung dieses centralen Lehrstoffes eine offene. Mit Recht sagt D. Holzheuer (Christologie S. 90): „Die Lehre von den drei Ämtern Christi hat nur dann einen principiellen Constructionsfehler, wenn man sie scheidet, statt sie bloß zu unterscheiden.“ Gleichwohl sprach sich nicht bloß A. Ritschl

(III, S. 390), sondern auch Frank (II, 195 ff.) dagegen aus, während Schleiermacher (§ 102) und J. Ritschl (§ 132), O. Pfleiderer (§ 216), Biedermann (§ 803), J. Dorner (II, S. 491 f.), E. BöhI (S. 361), M. Rähler (§ 432) u. A. sie annehmen und mit jener (sub 2 f. v.) Zweigliederung (Erlösung und Versöhnung) zu combiniren suchen. Die Durchführung selbst muß zeigen, wie sich jene drei Ämter gegenseitig bedingen und in welchem Sinne das hohepriesterliche den eigentlichen Brennpunkt bildet, während bei Ritschl (im Zusammenhange mit seiner Reichgottesidee) das königliche Moment im Prophetenthum und Priesterthum Jesu das Hauptstück des Heilswerkes Jesu darstellen soll (ähnlich Fr. Ritschl S. 506 f.). Vgl. dazu Krauß, Das Mittlerwerk nach dem Schema des *munus triplex* (Jahrb. f. D. Theol. 1872, S. 595 ff.). Gegen die Dreitheilung spricht sich sehr entschieden aus Schnedermann (Gem. mit Gott 1888, S. 127 ff.). Er sieht darin eine „spielartige Behandlung des ernstlichen Gegenstandes“ (!) und kann doch nicht umhin, thatsächlich (§§ 34–36) auf jene drei Hauptpunkte des Heilswerkes Jesu hinzuweisen: Das menschliche Lehren und Leben (das sogen. proph. Amt), sein Leiden und Kreuzestod (das Hohepriesterthum), Auferstehung und Erhöhung Jesu (sein königliches Amt). Daß alle drei als „Vollziehung der im Tode erwirkten Wiederherstellung der Gemeinschaft“ zwischen Gott und der Menschheit erscheinen, bestreiten auch wir nicht. Nur gilt hier das bene docet, qui bene distinguit. Und daß Jesus selbst nirgends eine solche „Dreitheilung“ an die Hand gebe, wie Schnedermann behauptet, scheint uns im Hinblick auf den Ausspruch, Joh. 14, 6 (f. v. S. 181) vgl. mit Matth. 5, 17, nicht begründet zu sein.

§ 40. Der Heiland als Prophet.

1. Die prophetische Berufswirksamkeit Jesu läßt sich als ein wesentliches Moment, ja als die Grundlage seines gesamten Heilswerkes nur im Lichte des alttestamentlichen Prophetenthums zu vollem Verständniß bringen. Wie die gottgesandten Zeugen des alten Bundes (f. v. § 28), so tritt auch der, in welchem das „Gesetz und die Propheten“ zu gottgewollter Erfüllung gelangen sollten (Matth. 5, 17 f.), nicht als ein bloßer Lehrer religiös-sittlicher Wahrheit, noch auch als bloßes Vorbild gottgefälligen Wandels auf, sondern als die abschließende und vollendende Offenbarung (Matth. 11, 25 ff.) und Selbstbezeugung des Gottes, der seinem Volk und der ganzen Menschheit durch Wort und That das Heil

in bundesgeschichtlicher Allmächtigkeit (Oekonomie II, 1 S. 563) und eben deshalb in erlösungs- und versöhnungskräftiger Weise (§ 39, 2) bereiten wollte.

Das Wesentliche und Charakteristische prophetischer Mission (s. § 28) wird nicht erfasst, so lange der Prophet nur als ein Volkslehrer (Rabbi) angesehen wird, der über einen gewissen religiös-ethischen Wahrheitsgehalt, wie er dem jeweiligen Zeitbewusstsein zugänglich ist, erläuternd oder mahnend Zeugnis ablegt. Vielmehr wurzelt und gipfelt alles prophetische Reden und Thun — soll es sich anders als göttliche Selbstoffenbarung erweisen — darin, daß der von Gott Gesandte und Berufene den göttlichen Heilswillen im engsten Anschluß an das zeitgeschichtliche Bedürfnis und zugleich als den Keimpunkt zukünftiger Heilsentwicklung zu lebensvollem, persönlichem Ausdruck bringt (s. Bb. II, 1 S. 620 ff.). Deshalb kennzeichnet sich das Auftreten des wahren Propheten nicht nur als ein Wendepunkt heilsgeschichtlicher Gottesoffenbarung, sondern das prophetische Wort ist selbst eine historische That in schwerer Zeit, um die Schäden des Volkes aufzudecken und mit der (kritisch) reinigenden zugleich die erlösende und versöhnende Kraft zu verbinden. In seiner Person verkörpert sich gleichsam die heilsgeschichtliche Vergangenheit, um in dem Boden der Gegenwart als ein Samenkorn verheißungsvoller Zukunft eingesenkt zu werden (s. o. II, 1 S. 601 ff.). Wenn wir als wesentliche Merkmale heilsgeschichtlicher Offenbarung göttlichen Heilswillens Wunder und Weissagung erkannten (S. 603 ff.), so werden auch im Prophetenthum — sofern es auf vollendende Incarnation und Inspiration abzielt — beide Momente als Kriterien göttlicher Sendung vereinigt sein müssen. Jedes wahrhaft prophetische Wort trägt eben deshalb gewissermaßen neuschöpferischen Charakter an sich; es wird dadurch die heilsgeschichtliche Entwicklung thatsächlich und erkenntnistümlich (real und ideal) ihrem gottgewollten Endziel (§§ 30 f.) näher geführt.

Alle Propheten und Gottesmänner des N. B.s sind Vorläufer und Vorbilder (Typen) dessen, auf welchen die Heilsgeschichte abzielt (s. §§ 25 ff.). Er sollte das noch Unvollkommene (Particularistische und Sporadische) alttestamentlicher Gesetzes- und Verheißungsoffenbarung zur (ideal-realen) Vollendung und (universellen) Erfüllung bringen (§§ 30 f.). Das zeigt sich besonders darin, daß seine Mittlerstellung nicht — wie z. B. bei Mose (vgl. 2 Kor. 2, 7 ff.; Gal. 3, 19 f.) — eine vorläufige und zeitweilige, sondern eine vollgültige und ewig dauernde ist. Namentlich aber tritt das Einzigartige und Hervorragende seines Prophetenthums darin zu Tage,

daß bei ihm Person und Sache sich schlechtthin decken. Die alten Propheten — als sündige und fehlsame Menschen — vollzogen ihren Beruf kraft charismatischer Begabung. Person und Sache deckten sich nie vollständig. Daher enthielt ihr Zeugnis in Wort und That zugleich den Hinweis auf „den, der da kommen sollte“ (so auch beim letzten Propheten des N. B.s Johannes dem Täufer vgl. Matth. 11, 2 ff. mit Mal. 3, 1).

In Christo als dem vollendeten Propheten ist das Wahrheitszeugnis immer zugleich Selbstzeugnis. Denn in ihm ist das ewige Wort (der Logos s. o. §§ 33 f.) zeitlich offenbar worden (Joh. 1, 14; 1 Joh. 1, 1 ff.). Darin liegt der Kern seines einzigartigen Prophetenthums. Was Er als der Gottgesandte redet, das sind Gottes Worte (Joh. 3, 34). In dem gottmenschlichen Heilsmittler ist der Geist Gottes zum innewohnenden Lebensprincip geworden (Matth. 3, 16 f.; Joh. 6, 63). Daher kann Er mit heil. Geist und Feuer taufen, belebend und erwärmend (Joh. 1, 33 f.; Matth. 3, 11). Er brauchte nicht erst — wie die Propheten des N. B.s — geläutert zu werden durch die Kohle vom Altar (Jes. 6, 7) oder durch die berührende Hand seines Gottes (Jer. 1, 9 vgl. 2 Mos. 4, 12). Er verkündigt nicht bloß die Wahrheit, sondern Er ist die Wahrheit, das Licht der Welt in persönlicher Verkörperung. Sein Wort ist seine Person und die ganze Persönlichkeit ist das besiegelnde Zeugnis seiner Rede. Wenn irgendwo, so gilt bei ihm jener alte Satz: „Sprich, daß ich dich sähe!“ Ja, ohne diese Voraussetzung trüge sein gesamntes Reden und Thun den Charakter anmaßender, gotteslästerlicher Selbstüberhebung. Denn welcher Mensch dürfte sagen: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht (Matth. 24, 35)! Macht er doch die Stellung aller Menschen zu Gott dem Vater (Matth. 11, 27) geradezu abhängig von der inneren Stellung zu seinem Wort und Werk, in denen sich seine Person bezeugt und verkörpert (Joh. 5, 36; 10, 25 ff.; 37 ff.; 12, 44 ff.; 14, 10).

Inhaltlich aber schließt sich sein Selbstzeugnis aufs Engste an das Vorbildliche des alttestamentlichen Gesetzes und der Pro-

pheten (Matth. 5, 17 ff.). Heilswahrheit will Er verkündigen. Es liegt seinem prophetischen Beruf durchaus fern, „Erkenntnisse“, sei es in naturwissenschaftlicher oder philosophischer Hinsicht, seiner Zeit oder späteren Generationen zu übermitteln. Die neuerdings wieder aufgestellte Frage: „Konnte Jesus irren?“ (Schwarzkopff) muß im Hinblick auf seinen prophetischen Beruf entschieden verneint werden. Denn in rein weltlichen Dingen wollte er nichts lehren (konnte also auch nicht irren); und in geistlichen Lebensfragen ist und bleibt Er die entscheidende Instanz und der irrthumsfreie Wahrheitszeuge. Aber für alle rein irdischen Lebenslagen praktische Normen aufstellen oder auf dem Gebiete staatlicher oder social-rechtlicher (statutarischer) Ordnung maßgebend sein, will Er nicht. Das liegt außerhalb seines Heilandsberufs; und es hieße ihn zu einem Weisheitslehrer menschlicher Art oder zu einem „Richter“ und „Erbischichter“ (Luk. 12, 13 f.) degradiren, wollten wir all diese geschichtlich sich entwickelnden Formen menschlichen Culturlebens nach seinen Worten und mit Berufung auf die „Nachfolge Jesu“ gestalten. Selbst für die Verfassungs- und Cultusformen seiner Gemeinde soll und kann der zeitgeschichtliche Gesichtspunkt und die Bedürfnisfrage entscheidend sein. Nicht als ob der „beschränkte Horizont“ der damaligen Zeitanschauung auch für den Menschen Jesus gelten müsse (Vd. Harnack), sondern lediglich weil es außerhalb seiner prophetischen Mission lag, über weltliche Dinge Maßgebendes zu äußern. Alles, was nicht direct zusammenhängt mit dem „Einen, was Noth thut“ (Luk. 10, 41), d. h. mit der Heilsfrage und der Heilswahrheit befehlender Art, liegt auch nicht in dem prophetischen Zeugenberuf dessen, der selbst bekannt hat, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 31 vgl. Luk. 17, 21). Lediglich die Klarstellung des sittlich bindenden Gottesgesetzes und der religiös befreienden Frohbotschaft sind die Brennpunkte seiner Reichsverkündigung. Nur daß Er durch Vertiefung des Gesetzes und durch die Forderung der innersten (Liebes-)Gefinnung (Matth. 5, 21 ff.) den Ernst des Gerichts über die Sünde verschärft, um Sinnesänderung (Buße) zu wirken, während Er durch das

Evangelium vom Reich — mit Hinweis darauf, daß es bereits gekommen sei in seiner Person (Mark. 1, 15) — die Freudigkeit des Glaubens an die Gnadenverheißung neu belebt und alle geistlich Armen, Müsseligen und Beladenen (Matth. 11, 28) zu der wahren Gerechtigkeit führt, die in seinem Reiche walten soll (Matth. 6, 33).

Dieses prophetische Selbstzeugniß des Herrn geht nun, wie bei den hervorragenden alttestamentlichen Propheten — wir erinnern an Moses (5 Mos. 18, 18 ff.) und Elias (Matth. 17, 3) — Hand in Hand mit seiner Selbstbethätigung durch die Heilswunder. Nicht als ob diese seine göttliche Sendung direct beweisen (s. o. S. 30). Aber sie verbürgen doch in ihrer Eigenart und durch ihre Erlösungsmacht allen Heilsbedürftigen das Gekommensein des Retters und dienen zur Stärkung ihres sehnenenden Glaubens. Bedeutsam ist es auch hier, daß alle seine Wunderthaten, dem prophetischen Berufe des Herrn entsprechend, nicht aus eigener Machtvollkommenheit geschehen, sondern im Gehorsam gegen den Willen des, der ihn gesandt hat (s. o. S. 106 ff.). Sie bezeugen ihn aber doch als den einzigartigen Propheten, sofern in seinen Thaten die gottmenschliche Person zu Tage tritt, die, selbst wunderbar ins Dasein gelangt (s. o. S. 113 ff.), durch das Wort seine naturbeherrschende und heilende Macht erweist. Daher stellt sich uns sein ganzer Wandel, wie sein gesamntes Wirken, als eine Reihe wunderbarer „Zeichen“ (*σημεία*) dar, die durchs Wort eine geistige Signatur gewinnen und in ihrem Heilszweck (als *τέρατα*) seine höhere göttliche Mission erweisen (vgl. Vd. II, 1 S. 349 ff.). Und — wohlgemerkt — dies Alles zunächst nicht den Ungläubigen und zeichensüchtigen Gegnern gegenüber, um sie etwa zu überzeugen (vgl. Joh. 4, 48; Matth. 13, 58). Ihnen soll vielmehr „kein Zeichen gegeben werden“ (Matth. 12, 38 ff. vgl. 16, 1). Denn: wenn sie Mose und den Propheten nicht glauben, so werden sie auch nicht glauben, ob „Jemand von den Todten auferstünde“ (Luk. 16, 31). Aber den Jüngern und allen Heilsuchenden gegenüber prägt sich sein prophetisches, auf die allendliche Weltverklärung

(f. w. u. sub 3) hinweisendes Wunderthum in mannigfaltigster Weise aus.

Vor Allem treten — im Zusammenhange mit seiner seelsorgerischen und persönlich helfenden (individualisirenden) Liebesarbeit — die Heilungswunder in den Vordergrund. Denn da erweist Er sich sonderlich als Arzt und Heiland in der Ueberwindung satanischer Macht, nicht etwa bloß bei den eigentlich Dämonischen (Matth. 12, ²⁸ f. vgl. Luk. 4, ³⁶), sondern aller Krankheitsnoth gegenüber (vgl. Bd. I, 1 S. 474 ff. 480 f.; Luk. 13, ¹⁶). Und daß es sich dabei nicht um bloße (psychologisch bedingte oder suggestive) ärztlich-leibliche Wirkungen handelt — wie die alten und neueren Nationalisten wähen — ergibt sich aus dem wiederholten Selbstzeugniß des Herrn, daß Er bei solchen Heilungen durch Gottes Geist dem Reich des Bösen siegesmächtig gegenüberrete und mit der leiblichen Heilung vor Allem Seelenheilung bezwecke und Sündenvergebung im Auge habe (Matth. 9, ⁵ ff.; 12, ²⁶; Mark. 2, ⁵ ff.; Luk. 5, ²⁰ ff.). Daß Er aber „Macht habe, Sünde zu vergeben“ soll sich mit erweisen durch seine Machtwirkungen an der leiblichen Natur. Und zwar nicht bloß Kranken gegenüber, sondern auch in der Todtenerweckung, die ja auch ein prophetisches Vorbild hat an Elias (2 Kön. 4, ³² ff.). Aber Christus, der das „Leben“ ist (Joh. 11, ²⁵), und dem der Vater gegeben hat „das Leben zu haben in ihm selber“ (Joh. 5, ²⁶), erweckt nicht bloß mit Gebet (Joh. 11, ⁴¹), sondern durch sein allmächtiges Wort (Joh. 11, ⁴³; Luk. 7, ¹⁴; Mark. 5, ⁴¹). Daß Er das vermag, ergibt sich aus den specifischen Naturwundern, d. h. aus den Kundgebungen seiner Macht gegenüber der gottgeordneten Schöpfung, die ja durch ihn, den Schöpfungsmittler (f. § 12, S. 303 ff.), geworden ist und daher seinem Wort nach dem Willen des Vaters gehorchen muß. Doch ist bei dieser dritten Art seiner prophetischen Wunderwirkungen wohl zu beachten, daß durch sie weder das Naturgesetz aufgehoben (f. o. § 14, S. 343 ff.), noch auch eine besondere Schaustellung seiner übernatürlichen Macht bezweckt werden soll. Alle hier hinein-
schlagenden Machterweisungen Jesu (wie die Wandlung des Wassers

in Wein, die Speisung der 4000 und 5000, das Gericht an dem Feigenbaum, die Stillung des Sturmes, der reiche Fischfang Petri) sind stets motivirt durch das seelische Bedürfniß derer, die sie erleben, d. h. sie haben alle heilspädagogischen Zweck und sollen den Glauben derer stärken, die ihm und seinem Worte trauen und folgen. Und was endlich die vierte Gattung der an ihm, als dem Propheten κατ' ἐξουίαν sich vollziehenden Wunder betrifft — wie die Verkürung auf dem Berge, das Gehen auf dem Meere, die Auferstehung und Himmelfahrt (§ 39, ²) — so erscheinen sie als weisagende (proleptische) Kundgebungen der schließlichen Verkürung und Reichsherrlichkeit nur gegenüber dem engeren Jüngerkreise derer, die den „Propheten, mächtig in Worten und Thaten“ als ihren Herrn und Heiland — wenn auch zunächst nur in ringendem und vielfach angefochtenen Glauben — voll Liebe umfaßten. Glaubensstärkung, nicht Glaubenserzeugung ist auch hier der (pädagogische) Zweck seiner prophetischen Selbstbezeugung. Und Jesus, der Wunder wirkende Heiland, kann und soll als solcher fort und fort persönlich erlebt werden von allen denen, die sich vertrauensvoll seiner heilenden Geistesmacht unterstellen.

2. Aus dem bisher dargelegten Wesen und Inhalt seines prophetischen Werks ergibt sich nun mit innerer Nothwendigkeit dessen erlösungs- und versöhnungskräftiger Charakter. Weder das Vorbildliche (Kant), noch auch das Urbildliche (Schleiermacher) ist der Kern seines persönlichen Selbstzeugnisses in Reden und Thun. Auch als der Prophet ist Er ganz und gar der Erretter und Heiland (der σωτήρ). Das erlösende Moment liegt darin, daß sein Wort von der Sünde und von den Fesseln der Todes- und Satansfurcht befreit; das versöhnende aber gipfelt darin, daß sein Reden und Thun uns zu Gott dem Vater zurückführt und uns die Gotteskindschaft verbürgt. Dabei ist die wesentliche Voraussetzung, daß Er selbst der sündlose Gottes- und Menschensohn ist (f. o. S. 33 ff.). Denn da sein prophetisches Selbstzeugniß nirgends und niemals den Charakter eines Bußbekenntnisses trägt (wie Er es doch von allen Anderen fordert Mark. 1, ¹⁵), so erweist sich uns daraus — wenn

wir ihn nicht einer unwahren oder eingebildeten, ja dämonischen Selbstverherrlichung zeihen wollen — die erlösungs- und versöhnungskräftige Einzigartigkeit dieses Propheten.

Sofern die Sünde den Charakter der selbstsüchtigen Lüge an sich trägt (§§ 19 ff.) und als eine dämonisch knechtende Macht sich erweist, wirkt das Wahrheitswort Jesu befreiend, d. h. erlösend. Und zwar nicht bloß deshalb, weil Er die Wahrheit sagt und die Unwahrheit aufdeckt, sondern weil er — als das fleischgewordene Wort — selber die Wahrheit ist (Joh. 14, 6). Das „Bleiben an seiner Rede“ bezeichnet Er selbst als die Bedingung des „Freiwerdens“ (Joh. 8, 32 ff.); denn einerseits reißt sein Wort die Binde von den Augen und führt zum Selbstgericht (Buße), wirkt also kritisch; andererseits schließt es das sehnde Glaubensauge auf und leitet zur heilenden Quelle. Um die Welt von den Banden der Finsternis zu lösen, kam Er als das „wahrhaftige Licht“ in diese Welt (Joh. 1, 9; 8, 12; 12, 35 ff.), in menschliches Wort seine Frohbotschaft und die ewige Gotteswahrheit einkleidend und in seiner Person sie thatsächlich verkörpernd. Aus seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade. Mit der „Wahrheit“ ist uns auch die „Gnade“ durch Jesum Christum geworden (Joh. 1, 16 ff.). Der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündigt (v. 18 s. w. u. § 44).

So erweist sich uns schon das prophetische Wirken Jesu — und nicht erst seine große Passion am Kreuz — als eine stetige erlösende Liebesarbeit. Diese ist gegenüber der wahrheitsfeindlichen, weil selbstgerechten und selbstsüchtigen Welt zugleich stete Leidenserfahrung und Leidensbewährung. Indem Er dem Lügenreich Satans (Joh. 8, 44; Matth. 12, 28 ff.) sein Wahrheitsreich (Joh. 18, 38) entgegenstellt, wirkt dieses erlösungskräftig, d. h. befreiend gegenüber der knechtenden Macht des Argen. Zu diesem Zweck tritt Jesus persönlich dem „Vater der Lüge“ in überwältigender Weise entgegen — denn Er redete, als der „Gewalt hat“ (Matth. 7, 29; Luk. 4, 32; Joh. 7, 49). — Mit dem Schwert seines Mundes überwindet Er, als der wahre Gotteskämpfer seine Gegner

(Matth. 10, 34; Offenb. 2, 12. 16). Nicht durch physische Uebermacht oder gesetzliche Auctorität, sondern lediglich durch geistig-sittliche Ueberzeugungsmacht und durch die lebendige Auctorität seiner Persönlichkeit will Er alle Suchenden und Verlorenen für die beseligende Heilswahrheit gewinnen. Insofern ist auch die richterliche oder kritische Macht seines Wortes — sei es vertiefte Gesetzesforderung (Matth. 5, 21 ff.), sei es Predigt des Evangeliums an die Armen (Matth. 11, 5) — immer ein Zeugnis seiner erlösenden oder befreienden Wirksamkeit; denn es zwingt nicht, sondern lockt und nöthigt; es verwirrt nicht, sondern klärt und festigt. Die kritische Macht seines prophetischen Wortes, wie seiner Person überhaupt, erweist sich also nur als die nothwendige (reinigende und sichtigende) Rehrseite seines erlösungskräftigen Thuns. Obwohl Er nicht gekommen ist, die Welt zu richten, sondern sie zu retten (Joh. 12, 47), so gereicht sein Wort doch zum Gericht (*εἰς κρίμα* Joh. 9, 39) denen, die nicht sehen wollen (Matth. 13, 11 ff.). Aber auch dann wirkt es befreiend, weil von scheinheiliger Selbstverehrung und Selbsttäuschung bewahrend und zur Entscheidung, zur Klarheit drängend. An ihm und seinem Wort sollen der Herzen Gedanken offenbar werden (Luk. 2, 35). Er kleidet sein Evangelium gern in volkstümliche Spruchweisheit und Gleichnißrede — vielfach mit paradoxer Zuspitzung — um die Aufmerksamkeit zu wecken und die vornehm Selbstzufriedenen zu strafen (vgl. Matth. 13, 3 u. 10 ff.).

Jesus wirkt aber als Prophet nicht bloß kritisch und erlösend, sondern auch belebend und versöhnend. Denn Er, als der Menschensohn, lebt und erlebt, was Er lehrt. In ihm verkörpert sich die wahre Gottessohnschaft. In seiner Person erscheint die ursprüngliche Gottesbildlichkeit des Menschen (§ 16) wiederhergestellt. Sein Wahrheitszeugniß überwindet nicht bloß die lügenerische Schlangenkflugheit, durch die der Menschheit die Gotteskindschaft verloren ging (§ 19, 2), sondern bewährt sich auch aller Welt- und Menschenfeindschaft gegenüber bis in den Tod. Darin liegt das sühnende und versöhnende Moment. Jesus tritt nicht bloß als der Zeuge Gottes auf, sondern geht als der Märtyrer

seiner Ueberzeugung aus dem Wahrheitskampf siegreich hervor. Dem gesetzlich-starren Wahrheits-Janatismus der Juden wird sein Selbstzeugniß als ein Wort vom Kreuz zum Aergerniß, dem weltförmig-stolzen Wahrheits-Judifferentismus der Heiden eine Thorheit. Beide strafft und überwindet der Herr in leidenswilliger Hoheit und Alles überragender Schlichtheit. Weil sein Wahrheitszeugniß in Wort und That, weil sein persönliches Dasein und Sosein ein Gerichtsurtheil über die gottfeindliche Welt in sich schloß, mußte dieser Prophet, wie in seinem Vaterlande innerhalb des jüdischen Volksthum, so von Seiten des weltmächtigen Heidenthums Feindschaft erfahren und ein Opfer der Weltlüge werden. Und in der Art, wie Er jene ertrug und diese überwand, liegt die versöhnende Kraft seines gottmenschlichen Zeugnisses. In ihm, dem Märtyrer, dem Blutzengen, der für die Wahrheit lebt und stirbt, gelangt die Menschheit zu gottwohlgefälliger, geistig-sittlicher und religiöser Berklärung.

So gewinnt Jesu gesamntes prophetisches Reden und Thun bahnbrechende und neuschöpferische Bedeutung für uns. Der „Christus für uns“ ist nicht nur der auf Golgatha am Kreuz Sterbende und Verblutende, sondern der durch sein Lebens- und Wahrheitszeugniß liebevoll leidende, die Weltfünde tragende und zu den Unmündigen, Verlorenen, Kranken, Schwachen, Armen und Heilsuchenden sich herablassende, die Sündenvergebung durchs Evangelium ihnen verbürgende Versöhner. Die sühnende Wundermacht seines gesamnten prophetischen Wirkens zeigt sich insonderheit darin, daß, wie seine Person, so auch sein Wort in echt menschlicher, allen kindlichen Seelen zugänglicher Schlichtheit und Knechts-gestalt jene göttliche Großheit offenbart, die zur Ehrfurcht nöthigt, ja uns in die Knie sinken läßt und sprechen: „wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens“ (Joh. 6, 68)! Und warum wirkt sein Wort so mächtig? Weil es nicht nur in erlösender Weise den Wundenschmerz nimmt, sondern auch in versöhnender Kraft die Wunden zudeckt und heilt. Zudem er sich durch seinen prophetischen Beruf als der „einige, geliebte Sohn vom

Vater gesandt“ bis in den Tod bewährt (Mark. 12, 6 ff.; Luk. 20, 13), trägt sein gesamntes Versöhnungswerk (§ 41) geistige Signatur und wirkt durch das Wort vom Kreuz erlösend und befreiend bis ans Ende der Tage.

3. So weist uns denn das prophetische Selbstzeugniß Jesu über seine irdisch-zeitliche Lebenswirksamkeit hinaus auf die zukünftige Reichsentwicklung und -vollendung, d. h. es trägt, wie bei allen wahren Propheten weissagenden Charakter. Nicht bloß die eigentlichen Vorherverkündigungen vom nahenden Weltende und Weltgericht, von seiner Wiederkunft und der schließlichen Weltverklärung sind prophetischer Art. Jedes Heilswort, jedes Heilswunder Jesu ist insofern keimkräftig (spermatisch) und vorbildlich (typisch), als darin die Erlösungs- und Versöhnungsmacht des Heilandes für alle nachfolgenden Zeiten sich kund thut und offenbart. Daher vergleicht Er sein Wort mit dem „guten Samen“ (Matth. 13, 24) dessen fruchtbringende Triebkraft erst in dem geeigneten Boden zur Ausgestaltung und Vollreife gelangt (Matth. 13, 8; Luk. 8, 5. 8). Daher ist auch jedes durch ihn und an ihm sich vollziehende Wunder eine Thatweissagung auf die schließliche Naturverklärung und Erlösung der gesamnten Creatur. Und wo Er direct weissagend von der Zerstörung Jerusalems redet (Luk. 21, 20—24; Matth. 24, 15; Mark. 13, 14 ff.), da zeichnet Er in perspectivischem Bilde, das Zeitgeschichtliche mit dem Endgeschichtlichen zusammenfassend, das schließliche Kommen seines Reiches bei seiner Wiederkunft (§ 59) in echt prophetischer Weise (s. o. § 28 S. 606; § 31 S. 674). In seinen persönlichen Leidenserfahrungen, wie in seiner Todesüberwindung und Verherrlichung ist thatsächlich der Anfang jener neuen Menschheit gesetzt, die von seinem Wort geheiligt und seinem Geist erfüllt, hindurchbringen soll und wird durch Tod zum Leben, durchs Kreuz zur Krone.

Jesu prophetisches Selbstzeugniß muß daher fort und fort — auch nach seinem Scheiden vom irdischen Schauplatz — das Gescheh seiner Person theilen. So innig und ganz sind beide mit einander verwachsen. Wie Er selbst, so wird und muß auch sein

Wort noch gegenwärtig und für alle Zeiten den Widerstrebenden und Ungläubigen ein Fels des Aergernisses und ein Stein des Anstoßens bleiben (Matth. 21, 42 vgl. 1 Petr. 2, 7 f.); denn es richtet alle Unwahrheit und zerstört alle Illusionen. Ja, es muß die Geißelhiebe der Feinde und die Verachtung der Satten und Gleichgiltigen noch jetzt tragen. Aber als ein Wort vom Kreuz und als ein lebenskräftiges Zeugniß göttlicher Gnade bewährt es seine tröstende und heilende, erlösende und versöhnende Macht an allen zerschlagenen Herzen. Durch Beweisung des Geistes und der Kraft giebt sich seine prophetische Tiefe und Unererschöpflichkeit für alle suchenden Seelen immer von Neuem zu erfahren. Nicht soll es wirken als eine starr gesetzliche Auctorität in unvermittelter und aufdrängerischer Uebermacht; nicht als eine durch schlechthinige Unfehlbarkeit (Infallibilität) in allen menschlichen Cultur- und Lebensfragen maßgebende Pflichtnorm, sondern durch erzieherische Herablassung (Condescendenz) zum Bedürfniß heilshungeriger, arm gewordener „Sünder“ will und soll das Lebendig auctoritative Evangelium Jesu fort und fort wirksam sein, als ein heilender Balsam für wundte Herzen und als Leitstern für die Kirche aller Zeiten.

Wir meinen hier zunächst nicht das geschriebene Wort, sondern das fort und fort verkündigte, wie es durch diejenigen, die der Herr selbst zu Zeugen seines prophetischen Wirkens erforscht und befähigt hatte, also durch glaubensfreudige, lebendige und von seinem Geiste ergriffene Persönlichkeiten „in alle Welt“ getragen werden sollte (Matth. 28, 19; Apostelg. 1, 8 f.). Freilich als gegenwärtige Verbürgung der weissagenden „Herrenworte“ (*λόγια τοῦ κυρίου*) gelten uns und dürfen der Gemeinde Jesu nur gelten die neutestamentlichen Schrifturkunden, die uns jene Samen- und Goldkörner des prophetischen Selbstzeugnisses Jesu in ihrer geistesmächtigen Kraft aufbewahrt und überliefert haben (vgl. §§ 43 f.). Aber thatsächlich ist es doch der Herr selbst, der — wie in der alttestamentlichen Vorbereitungsstufe durch die Propheten (1 Petr. 1, 11) — so seiner Gemeinde in bekehrungskräftiger Geistesnähe sich

durch Wort und That bezeugt. Denn „von dem Seinen“ sollten es die von ihm Gesandten empfangen und nehmen, aus seiner Fülle durch den h. Geist, den Er ihnen verheißt, die Schätze heilbringender Weisheit und Gnade überkommen (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 14 f. vgl. mit Matth. 10, 20; Mark. 13, 11; Luk. 12, 12; 21, 15).

So erweist sich uns erfahrungsmäßig — durch den „Christus in uns“ — das Zeugniß Jesu als der „Geist der Weissagung“ (Offenb. 19, 10). Sein Wort ist und bleibt in einzigartiger Weise die Centralprophetie, auf die alle bisherige Weissagung abzielt und von der alle spätere zehrt. Heilsordnungsmäßig (§§ 45 u. 51) setzt es sich fort und bewährt sich als geistliche Selbstbezeugung des verkündeten Herrn in seiner Kreuz- und Reichsgemeinde, trotz allem Welthaf und aller Weltfeindschaft. Durch Gesetz und Evangelium richtend und aufrichtend, zerschlagend und heilend soll es die erlösungsfähige Menschheit nicht bloß hier auf Erden trösten und zum Glauben führen, damit sie sich in brüderlicher Liebe opferfreudig und leidenswillig als Kreuzgemeinde bewähre, sondern auch hoffnungsfreudig ausschauend auf die ersohnte Zeit der schließlichen „Errettung“. Es erweist sich uns also Jesu prophetischer Zeugenberuf als ein wesentliches Moment seines soteriologischen Gesamtwerkes auch in Hinsicht auf das Endziel. Ja, in ihm liegt bereits die weissagende Anbahnung jener hohepriesterlichen Selbstaufopferung, durch die Er die Menschheit thatsächlich erlöst und mit Gott versöhnt hat. Diese wird uns als der eigentliche Mittelpunkt und als das Hauptstück des Heilswerkes Jesu in dem nächsten Paragraphen (41) beschäftigen.

§ 40. Zusammenfassung.

1. Als Vollendung alttestamentlichen Prophetenthums (§ 28, 2) erweist sich das geisterfüllte Selbstzeugniß Jesu, sofern Er durch Wort (Gesetz und Evangelium) und That (Wunder) als das Licht der Welt und als der verheißene Sünderheiland persönlich erkannt und erlebt wird.

2. Neben der kritischen Seite tritt der erlösende und versöhnende Charakter seines prophetischen Wirkens darin zu Tage, daß Er den an ihn Glaubenden Sünde vergiebt und für die gnadenreiche Wahrheit, die da frei macht und zur Gotteskindschaft führt, als Märtyrer in den Tod geht (§ 41).

3. In dem urkundlich verbürgten (§ 45, 3) Zeugniß Jesu offenbart sich der „Geist der Prophetie“, indem der Gottes- und Menschensohn durch Lehre und Leben die Leidenszeiten und die Vollendungsstufe seiner Kreuz- und Reichsgemeinde (§ 49) weislegend verkündigt und vorbildlich darstellt.

a) Die biblische Begründung für unseren Lehrsatz ist der Hauptsache nach bereits in unserer positiven Darlegung enthalten. Denn sie entwickelte nur, was uns die heilige Schrift von seinem prophetischen Reden und Thun sagt. Im Rückblick auf das Alte Testament verweise ich vor Allem auf das Verheißungswort 5. Mos. 18, 15 ff.: „Einen Propheten, wie ich (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ) wird dir Jahwe, dein Gott, aus deiner Mitte, aus deinen Volksgenossen er- stehen lassen“ . . . Und dieses Wort bestätigt der Herr, indem Er (v. 18) hinzufügt: „Dem will ich meine Worte in den Mund legen, und er soll ihnen Alles verkündigen, was ich ihm auftragen werde; und wenn Je- mand nicht auf meine Worte, die er in meinem Namen verkünden wird, hören sollte, den werde ich zur Rechenschaft ziehen.“ Wie die folgenden Worte beweisen, richtet sich dieses Wort nicht bloß wider alle „vermessenen“ Propheten, die ohne Auftrag Jahwes oder „im Namen anderer Götter“ reden (v. 20), sondern bezieht sich auch auf alle späteren Propheten, die wirklich durch Gottes Geist ihren „Spruch“ im Hinblick auf die Zukunft Israels so verkünden, daß die Erfüllungsgeschichte ihr Siegel darauf drückt (vgl. Jer. 14, 15; 5 Mos. 13, 1 ff.). Mit dem messianischen Gedanken von dem kom- menden Propheten hängt es zusammen, wenn im Deutero-Jesaja von dem „Knecht Jahwe's“ (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ) die Rede ist (Jes. 41, 8; 42, 19; 43, 10 u.), der durch seine Predigt nicht bloß Israel aufrichten (Jes. 40, 1 ff.), sondern ein „Richt für die Heiden“ (Jes. 49, 6) werden soll, zugleich aber kraft seiner Predigt und um ihretwillen sich als der Leidende bewährt (Jes. 52, 14), der „durch seine Erkenntniß Viele gerecht machen und die Starken zum Raube haben“ soll (Jes. 53, 11 f.). Denn — wie Jesaja selbst bezeugt (11, 2) — „auf ihm wird ruhen der Geist des Herrn“. Gott selbst hat ihn gesandt: „zu verbinden, die gebrochenen Herzen sind, um den Gefangenen die Freiheit zu verkünden, den Gefeßelten hellen Ausblick, zu trösten alle Trauernden“ (Jes. 61, 1). Das „Jahr des Wohlgefallens Jahwe's“, das mit ihm anbricht,

soll aber zugleich sein ein „Tag der Rache unseres Gottes“ (Jes. 61, 2), weil er mit der „Gerechtigkeit“, die er bringt, auch das „Gericht“ über die Gott- losen vereinigt (vgl. Jes. 9, 7; 33, 5; Hos. 2, 19 mit Ps. 33, 5; 89, 15; 97, 2). Dasselbe wird von dem „Boten des Bundes“ (מַלְאָכֵי הַבְרִית Mal. 3, 1) gesagt, der nicht bloß das Sehnen Israels erfüllen, sondern auch wie ein „Feuer des Schmelzers“ reinigen soll das Gold von seinen Schlacken (Mich. 3, 3 vgl. Jes. 1, 25; Sach. 13, 9). Und der Herr erklärt bei seinem ersten öffent- lichen Auftreten, daß jenes Wort des Jesaja (61, 1 ff.) in ihm erfüllt sei (Luk. 4, 21 f.), und daß der Spruch Micha's durch die Predigt des Täufers sich zu erfüllen begonnen habe (Matth. 11, 10 ff. vgl. Mark. 1, 2). Aber Christus ist „der Prophet“ κατ' ἐξοχήν (ὁ προφητὴς, ὁ ἐρχόμενος Joh. 1, 21. 27; 6, 14; 7, 40; 9, 17). Er bezeichnet das „Gesetz und die Propheten“ als in ihm erfüllt (Matth. 5, 17; 7, 12; 11, 13; 22, 40; Luk. 16, 16 vgl. Röm. 3, 21) und bezeugt es mit innerem Schmerz, daß Er als solcher in seinem eigenen Heimath- lande nicht geachtet sei (ἄτιμος εἰ Matth. 13, 57). Alle, die vor ihm gekommen, sind „Knechte“, von Gott gesandt; aber Er, der „einige liebe Sohn des Vaters“, schließt nicht bloß die Reihe der Propheten, sondern besiegelt auch sein eigenartiges prophetisches Amt durch seinen Märtyrertod in der propheten- mörderischen Stadt (Matth. 21, 11 vgl. mit v. 34 ff.; Mark. 12, 6; Luk. 20, 13 ff.). Daher bezeichnet Er sich — gegenüber denen, die sich als „Rabbi“ vor den Menschen brüsten — als „den einigen Lehrmeister und Katecheten, Christus“ (εἰς ὑμῶν ὁ διδάσκαλος Matth. 23, 8; καθηγητὴς ὑμῶν εἰς ὁ Χριστός v. 10). Und bei der Anrede des reichen Jünglings weist er das Epitheton „guter Meister“ (διδάσκαλε ἀγαθέ Mark. 10, 17 vgl. Luk. 18, 18 ff.) deshalb zurück, weil nur der ihn „gut“ heißen kann und darf, der sein Aus- gegangensein von dem „allein guten Gott“ im Glauben erkannt und erfaßt hat.

Auf die wiederholte Frage aber: „Meister, was soll ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe“, knüpft Er stets an das Gegebene an: „wie steht im Gesetz geschrieben“ (Luk. 10, 26 ff.; Matth. 22, 35 ff.; Mark. 12, 28 ff.). Mit dem „Gesetz“ aber verknüpft Er aufs Engste die „Propheten“, die in ihm zur Erfüllung gelangen (Matth. 5, 17 ff.). Daher bezeugen seine Jünger, wie das ganze Volk, das ihn hörte und über seine „gewaltige Predigt“ staunte (Matth. 7, 28 f.; Mark. 1, 22; Luk. 4, 32; Joh. 7, 46), ihn als den „großen Propheten“ (προφητὴς μέγας Luk. 7, 16), „mächtig in That und Wort“ (δυνατός ἐν ῥῳπῳ καὶ λόγῳ Luk. 24, 19). Und in der ersten Predigt der Apostel wird nicht bloß 5 Mos. 18, 15 (vgl. Joh. 1, 45) als in ihm erfüllt bezeichnet (Apostelg. 3, 22; 7, 37), sondern auch ausdrücklich hervorgehoben, daß „alle die Pro- pheten“ von ihm Zeugniß ablegen (Apostelg. 10, 43 vgl. 1 Petr. 1, 10 f.). Von den Jüngern des Herrn aber heißt es, wie von den „Propheten“ in der Gemeinde Jesu, daß ihr „Weissagen Stückwerk“ sei (ἐκ μέσους 1 Kor. 13, 2 vgl. 1 Kor. 12, 10; 14, 6 über die προφητεία als „Zungenreden“). Der aber,

den Gott selbst gesandt, redet „die Worte Gottes“, weil Er den „Geist Gottes“ nicht „nach Maß“ (ἐκ μέτρου), sondern in vollkommener Weise besaß (Joh. 3, 34). Daher sind in ihm alle Verheißungen Gottes „Ja und Amen“ (2 Kor. 1, 20). Und alles spätere Zeugniß der Jünger soll aus dem heiligen Geiste herausgeboren sein, der es „von dem Seinen“ nehmen wird (Joh. 14, 26; 16, 13 f.).

Der eigentliche Kernpunkt aber des prophetischen Wortes Jesu ist sein „Evangelium vom Reich“ (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας Matth. 4, 23; 9, 35; Mark. 1, 14 f.; Apostelg. 1, 3: λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ) und von der „besseren Gerechtigkeit“ (Matth. 5, 20), die in dem Reiche Gottes herrschen soll (Matth. 6, 33). Daher lautet sein erstes Mahnwort: „Glaubet auf Grund des Evangeliums“ (Mark. 1, 16: πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Denn das Evangelium bringt in erster Linie „Sündenvergebung“ (ἀφεσιν ἁμαρτιῶν) denen, die ihren „Sinn ändern“ (μετανοεῖτε) und als die „im Geiste Armen“ (Matth. 5, 3) sich mit kindlichem Herzensvertrauen seiner als ihres Heilandes getrösten. Darin liegt der Werth des Heilsglaubens, den Jesus, der „Prophet von Gott gesandt“, in unbedingter Weise für seine Person, wie für sein Wort fordert, ja auf den er den entscheidenden Nachdruck legt, nicht bloß im Joh. Evang. (3, 18 ff.; 5, 24; 5, 47; 6, 35 ff.: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ vgl. 7, 38; 10, 28; 11, 25 f.; 20, 29. 31), sondern auch bei den Synoptikern (Matth. 8, 10—13; 9, 22. 28; 15, 28; 18, 6: πιστεύοντες εἰς ἐμὲ vgl. Mark. 5, 38; 9, 23 f. 42; 10, 52; 11, 23 f.; 16, 16; Luk. 8, 50: μόνον πιστεύσον καὶ σωθήσεται; 17, 6 2c.). Daher ist es mir unverständlich, wie man die Forderung der Bruderliebe als das „wesentliche Element“ des Evangeliums bezeichnen kann (Ab. Harnack a. a. O. S. 64). Im Ev. tritt der Glaube durchaus in den Vordergrund. Die Liebe, als Geseßsforderung wiederholt mit Berufung auf das Alte Testament von Jesu betont (Matth. 19, 19; 22, 39; Mark. 12, 31 ff.; Luk. 10, 27), wird als Frucht der Sündenvergebung (Luk. 7, 47 ff.) und Kennzeichen seiner Jünger (Joh. 13, 34; 15, 12; 17, 23) von ihm hervorgehoben.

Mit der durchs Evangelium verbürgten und den Glenden zugesagten Sündenvergebung (= Verzeihung ihrer Schulden Matth. 6, 12 vgl. mit Matth. 9, 2 ff.) geht Hand in Hand der That- und Machterweis des heilenden Propheten (vgl. Mark. 2, 7 ff.; Luk. 5, 20 ff.), nicht bloß zur Besiegelung des jagenden und ringenden, des schwachen und starken Glaubens, sondern zum Erweise der Gottesmacht des Propheten (Matth. 9, 6 ff.). Daher wird — als Erfüllung der Weissagung Jes. 53, 4 (vgl. Matth. 8, 16 ff.) — mit dem „Evangelium vom Reich“ die „Heilung“ (das θεραπεῖν) von „allerlei Krankheit im Volk“ verbunden (Matth. 4, 23; Mark. 6, 55 f.). Seine Thatthaten und „Werke“ (ἔργα) sollen und können zwar nicht den Unglauben überwinden (vgl. Joh. 12, 37). Wo Er den fand, that Er absichtlich keine „Zeichen“

(Matth. 13, 58); ja Er schilt die „zeichensuchende“ Art als eine „eherecherische“ (Matth. 12, 39). Aber zugleich straft Er sie um ihres Unglaubens willen und beruft sich — „zum Zeugniß über sie“ — auf seine „Werke, die von ihm zeugen“ und sein Wort besiegeln (Joh. 5, 36; vgl. v. 17 ff., 14, 11). In ihm und durch ihn sollen die „Werke Gottes“ (τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ Joh. 9, 3 ff.; 11, 4) offenbar werden. Denn der „Vater, der in ihm wohnet, thut die Werke“ (Joh. 14, 10); und dem, der an ihn glaubt, verheißt Jesus, daß er „noch größere Werke“ thun, d. h. in Kraft des heiligen Geistes die Welt überwinden werde (Joh. 14, 12), aber nicht ohne ihn, den Herrn (Joh. 15, 5). Wort und Werk gehören bei ihm nothwendig zusammen (Joh. 10, 37 f.), wie denn auch die Jünger solches bezeugen (Apostelg. 10, 37 ff.), daß Gott ihn „mit heiligem Geist und Kraft“ gesalbet, daß Er „heilte Alle, die vom Teufel überwältigt waren“ und bei ihm im Glauben Hilfe suchten. Jesus von Nazareth ist — wie Petrus in der Pfingstpredigt bezeugt — „der Mann, erwiesen von Gott (ἀπὸ τοῦ Θεοῦ) durch Kräfte und Wunder und Zeichen (δυνάμει καὶ τέρασιν καὶ σημείοις), die Gott durch ihn that in eurer Mitte“ (Apostelg. 2, 22 vgl. 4, 30). Vgl. Steinmeyer, die Wunderthaten des Herrn, eine Besiegelung des Glaubens 1884, wo insbesondere drei Stufen seiner wunderbaren Selbstbezeugung unterschieden werden: die epideiktischen, die seine „Herrlichkeit offenbaren sollten“ (3. B. Joh. 2, 11); die didaktischen, an die Er besondere Mahnungen anschließt (3. B. Joh. 9, 3 ff.), und die eigentlich prophetischen, an die Er directe Verheißungen knüpft, wie 3. B. bei Petri Fischzug Luk. 5, 10 oder der Speisung des Volkes Joh. 6, 14: das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll 2c. Zu unterscheiden (wie Ab. Harnack will) zwischen den Heilungswundern, die man allenfalls (durch seelische Einflüsse) erklären könne, und Naturwundern, wie die Stillung des Sturmes 2c., die wir (Modernen) „nimmermehr glauben können und werden“, ist die pure Willkür. Man vergißt dann, daß, wie die Erscheinung des „Propheten“ Jesus selber ein Wunder Gottes ist, so auch seine Worte und Werke schlechthin wunderbaren, weil neu schöpferischen Charakter tragen. Vgl. W. Walther a. a. O. S. 35 ff.

Aus dem Allen ergibt sich nun von selbst, daß nach biblischer Anschauung Jesu prophetisches Wort und Werk in ihrem engen Zusammenhange erlösend (befreiend von der Sünde) und versöhnend (zu Gott als dem Vater führend) wirken. Zwar als das „Licht der Welt“ (Joh. 1, 9; 12, 46), in schlichte Gleichnißrede sein Wort hüllend (Matth. 13, 13), wird dieses den Widerstrebenden gegenüber zu einer kritischen Macht, wie Er denn selbst gesagt ist „zum Fall und Auferstehen Vieler in Israel“ (Luk. 2, 34 vgl. Jes. 8, 14; 28, 16) und „zum Stein des Anstoßens“ (Matth. 21, 42 ff.; 1 Petr. 2, 7 ff.; Röm. 9, 32 vgl. 1 Kor. 1, 23; 2 Kor. 2, 16). Aber dieses „Gericht“ (κρίσις, κρίμα vgl. Joh. 3, 17 f.; 5, 22. 27; 9, 39) ist nur die Rehrseite seiner prophetischen

Mission, nicht also der eigentliche Zweck seines Kommens, sondern der tragische Erfolg (vgl. Joh. 12, 31. 37 ff.). Gefommen ist Er, zu retten (*σωζειν*) das „Verlorene“ (Matth. 18, 11; Luf. 15, 4; 19, 10) und „dienend zu geben sein Leben zum Lösegeld anstatt Vieler“ (Matth. 20, 28). Sein „Zeugniß“ besiegelt Er durch sein „Martyrium“, und um seines Zeugnisses willen muß Er den Kreuzestod erleiden (Matth. 26, 62 ff. vgl. Joh. 10, 33; 19, 7; Apostelg. 2, 22 ff.). Die erlösende und todüberwindende, sühnende Macht seines Wortes wird besonders im Johannes-Evangelium hervorgehoben (Joh. 1, 9; 5, 25 ff.; 6, 40; 9, 5; 12, 46) mit Hinweis darauf, daß in ihm die „Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1, 17 f.) erschienen sei, die Wahrheit, die da frei macht (Joh. 8, 31 ff.) und die Geistesworte, die uns das Leben verbürgen (Joh. 6, 63. 68). Als eine Kraft der Errettung ist das Evangelium Jesu Gotteskraft (Röm. 1, 16 ff.; 1 Kor. 1, 21) und in der *δύναμις καὶ παρουσία Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2 Petr. 1, 16 ff.) leuchtet uns das prophetische Wort als ein festereß (*βεβαιότερον* 2 Petr. 1, 19) ins Herz. Daß aber das gesamte „Zeugniß Jesu der Geist der Weissagung ist“ (*ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας* Off. 19, 10) ergibt sich nicht bloß aus den eschatologischen Reden des Herrn, in denen Er bezeugt, daß Himmel und Erde vergehen, aber seine Worte nicht vergehen sollen und daß sein Evangelium verkündigt werden soll unter allen Völkern (Matth. 24, 14. 36 vgl. Mark. 13, 10 ff.; Luf. 17, 22 ff.; 21, 33). Er sendet auch zu dem Zweck seine Jünger in alle Welt (Matth. 28, 19 f.; Apostelg. 1, 8), und weist im hohepriesterlichen Gebet ausdrücklich auf die hin, die durch ihr — der Jünger — Wort an ihn glauben werden (Joh. 17, 20). So soll auch die Wundergabe sich in ihnen fortsetzen (Luf. 10, 19; Joh. 14, 12). Aber Jesu Wunder sind und bleiben prototypisch. Jede leibliche Heilung erscheint als ein Zeugniß für das „Kommen des Reichs“ und als Pfand und Vorbild der schließlichen Errettung aus Satans Macht (Matth. 12, 28 ff.; Mark. 3, 23 ff. vgl. Luf. 13, 16). Jede Todtenerweckung ist eine weissagende Besiegelung des Wortes Joh. 11, 26: „Wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stirbt“ (vgl. Joh. 6, 43 ff.); und jedes Samentorn, das Er ausstrent, ist ein Hinweis auf jene Ernte, da zur Reife gelangen soll, was in der Zeit des Wachstums gesät worden ist (Mark. 4, 26 ff. vgl. mit Matth. 13, 31 ff.; Luf. 13, 18 f. und Joh. 12, 48).

b) Die kirchliche Lehrüberlieferung bietet in der Ausführung unserer alten Dogmatiker wenig für die tiefere Erfassung des prophetischen Amtes (*munus propheticum*). Das ganze Interesse concentrirte sich auf das hohepriesterliche Versöhnungswerk (§ 41, b) und die Rechtfertigung aus Gnaden (§ 51, b). Was in Betreff des prophetischen Wirkens Jesu zu sagen war, wurde meist in der Lehre vom „Worte Gottes“ (§ 45, b) behandelt; so namentlich in Betreff der Unterscheidung von *lex* und *evangelium* in der Verkündigung Jesu. Er soll nicht bloß als *novus legislator* angesehen und be-

zeichnet werden, sondern sein *munus docendi* erstreckte sich auf die gesammte *informatio de redemptione et salute hominum* (*voluntatem Dei sufficientissime nobis revelavit*. Quenst. III, 212). Dabei wurde von den alten Dogmatikern betont, daß Er kein neues Gesetz, sondern nur eine tiefere *interpretatio legis* (*moralis*) und zwar nicht im Sinne der *abrogatio* (wie beim Cerimonialgesetz), sondern der *perfectio* (Matth. 5, 21 ff.) gelehrt habe. Die Hauptsache sei die *doctrina evangelii plenaria*, die aus seinem Worte sich ergebe. Dabei ist es für die alten Dogmatiker charakteristisch, daß sie weder den allmählichen Fortschritt, noch die historisch (und soteriologisch) bedingte Schraube hervorheben, die Jesus sich in seinem Selbstzeugniß auferlegt (Joh. 16, 12 vgl. 3, 12). Das entspricht ihrem abstracten Offenbarungs- und Inspirationsbegriff, sowie jener Infallibilitäts-Doctrin, die alle Unterschiede und Stadien göttlicher Heilspädagogie zu nivelliren droht (s. o. § 28, b). Die erlösende und versöhnende Wirkung seines prophetischen Wortes erscheint hier ebensowenig betont, als das in den Heilswundern sich verkörpernde prophetische Thun. Die *functio immediata* Christi sei die Verkündigung der Wahrheit (so bes. Galov VII, 482); das *munus propheticum* setze sich aber (*mediate*) fort in den Aposteln. Das Eigenartige der Weissagung Jesu in Wort und That wird bei dieser Gelegenheit nicht speciell hervorgehoben.

c) Der Gegensatz in der Auffassung des prophetischen Wirkens Jesu ist ganz und gar bedingt durch die christologischen Voraussetzungen, wie wir sie § 35, c (s. o. S. 90 ff.) dargelegt und beurtheilt haben. Charakteristisch war es besonders, daß schon die Socinianer — ganz wie neuerdings A. Ritschl und seine Schule — das Hauptgewicht auf das prophetische und königliche Amt Christi legen, ohne jedoch das im hohepriesterlichen Werk gipfelnde erlösende und versöhnende Thun des Heilandes, wie es uns auch in seinem prophetischen Wirken entgegentrat, zu klarer und voller Geltung zu bringen. Nach Faustus Socinus (vgl. *Brevis Institut.* p. 675 und *Cat. Rak.* qu. 199 und 386 f.) ist die Predigt Christi zusammengefaßt in seinem Gesetz (*lex*). Nach Empfang des *spiritus revelationis* in Folge eines (nach Analogie von 2 Kor. 12, 1—4 sich vollziehenden) *raptus in coelum* — habe Er einerseits durch seine Gebote (*praecepta*) das Moralgesetz des Alten Bundes vertieft, andererseits durch seine Verheißungen (*promissa*) „ewiges Leben“ (*vitam aeternam*) den Seinen verbürgt, indem Er durch sein Beispiel und seine Wunderthaten sich als der gottgesandte Prophet bewährte und durch sein Martyrium im Tode die Wahrheit seiner Lehre vom herbeigekommenen Reich Gottes besiegelte. Ausdrücklich wird dabei hervorgehoben, daß der Tod Jesu nicht als sühnendes oder stellvertretendes Opfer (Stras leiden) des Gottmenschen zu fassen sei (s. w. u. § 41, c), sondern lediglich als Verursachung des messianischen Königs.

Die im Socinianismus noch vorhandenen supranaturalen Elemente wurden vollends abgestreift durch den mit dem englischen Deismus aufkommenden Rationalismus eines Joh. Sal. Semler (vgl. bes. De daemoniacis 4. A. 1779; und die Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons Bd. 1 1771). Mit seiner die Wahrhaftigkeit Jesu gefährdenden Accommodations-theorie verband sich (besonders im Gegensatz zu Reimarus und Bahrde) die zweideutige Unterscheidung einer religio publica und privata. Christus habe sich den „judaistischen Zeitideen“ (durch eine *συγκατάθεσις* zu den Unmündigen vgl. Matth. 11, 25 ff.!) angepaßt. Es gelte also das auszuscheiden, was rein zeitgeschichtlichen Charakter trage (ähnlich Ritschl, Ab. Harnack u. A.). Dann erst erscheine Er uns als der „weise (moralische) Lehrer“, der eine wahre „Herzensausbesserung“ bezwecke. Indem so Christi prophetisches Amt von dem erlösenden und versöhnenden Thun des Gottmenschen abgelöst wird (um dem „Aergerniß des Kreuzes“ aus dem Wege zu gehen) — erscheint Er als Tugendmuster und moralischer Weisheitslehrer. Daß solches nur im Widerspruch mit seinem Selbstzeugniß und der urchristlichen Ueberlieferung geschehen konnte, haben wir bereits oben (S. 18 ff.) nachgewiesen.

Es ist nun interessant zu verfolgen, wie in den nachfolgenden und bis in die neueste Zeit sich fortsetzenden Versuchen, das Problem der Selbstbezeugung Jesu als des gottgesandten Propheten zu deuten und zu lösen, jene drei Auffassungen sich wiederholen, wie sie uns aus christologischem Gebiete, d. h. in der Lehre von der Person Christi entgegentraten (s. o. S. 92 ff.). Christus wird in seinem prophetischen Amt zunächst rein moralisch (mit Betonung des Willens) als Tugendmuster und sittliches Ideal gefaßt, durch sein Wort und sein Beispiel zur Nachahmung und Nachfolge anregend (so die vulgären Rationalisten, aber wesentlich auch Kant und seine Schüler). — Sodann aber soll Er — als Prototyp der Gottmenscheitsidee — unserem speculativen Denken (also als Logos dem logischen Proceß dienend!) die Richtung geben und durch sein weltweises Wissen uns zu der Gewisheit haben führen wollen, daß Gott und Menschheit wesentlich Eins sind (so Hegel und seine speculativ gerichteten Schüler). — Endlich aber wird, mit Betonung des frommen Gefühls (in mystischer Weise) die belebende Anregungsmacht Christi, als des religiösen Urbildes, in Wort und Beispiel hervorgehoben und darin der eigentliche Gipfel und Brennpunkt seines prophetischen Thuns gesucht und gefunden (so Schleiermacher und seine Schüler).

Der gemeinsame Fehler dieser bis in die Gegenwart sich wiederholenden dreifachen Einseitigkeit ist der: daß man — ohne Respect vor dem urkundlich bezeugten Worte Jesu — das eigene Religions- und Sittlichkeitsideal ihm in den Mund legt und nach eigenem „Werthurtheil“ modifizirt oder verkürzt. Das ist meines Erachtens auch die Gefahr, der die modernen

Vertreter der Ritschl'schen Schule zu unterliegen drohen. Neben der Wunder-scheu ist es der Mangel an Verständniß für die elementare Grundforderung Christi: „Thut Buße und glaubet auf Grund des Evangeliums“, d. h. der Frohbotschaft von der Sündenvergebung für alle zerbrochenen Herzen und bußfertig Gläubigen unter den Glenden, Armen und Verlorenen! Bei der Beleuchtung des prophetischen Wirkens Jesu wird sein erlösendes und versöhnendes Mittlerthum mehr oder weniger ignorirt. Selbst bei der berechtigten Hervorhebung seiner Predigt vom „Reiche Gottes“, von der hier geltenden „Gerechtigkeit“ und dem „alle Welt überragenden Adel der menschlichen Seele“, wird das „Wort vom Kreuz“ nicht in seiner Tiefe erfaßt. Man sucht das „Aergerniß“ zu umgehen und bewegt sich in der auch der „Welt“ zugänglichen Liebesmoral. Diese preist man als das „wesentliche Element des Evangeliums Christi“, ohne daran zu denken, daß man Gefahr läuft, die Grenze zwischen Gesetz und Evangelium in dem Selbstzeugniß Jesu zu verwischen. Dazu kommt die rein willkürliche Scheidung und Ausschreibung dessen, was in Jesu Selbstzeugniß „zeitgeschichtlichen Charakter“ trägt; so z. B. sein „Dämonenglaube“, seine Deutung und Auslegung der alttestamentlichen Weissagung (z. B. von Ps. 110 in Matth. 22, 43 ff.) oder sein wiederholter Hinweis auf die baldige Wiederkunft zum Gericht. In dem Allem soll sich der Herr „geirrt“ haben! Kann dann noch in ihm die Selbstoffenbarung des Vaters und des heiligen Geistes geglaubt und anerkannt werden? Und mit der prophetischen Lehrautorität Jesu wird und muß auch sein hohepriesterliches Mittleramt in seiner Eigenart und Einzigartigkeit gefährdet werden. Das wird uns der nächste Paragraph lehren.

§ 41. Das hohepriesterliche Sühnopfer Christi.

1. Schon als Prophet nimmt der Herr, wie wir sahen (S. 191 ff.), eine Mittlerstellung ein. Er war einerseits der Dolmetsch göttlicher Heilsgedanken gegenüber der Menschheit; andererseits brachte Er in Lehre und Leben, in Thun und Leiden das vollendete Urbild der im Geiste mit Gott geeinten Menschheit zu persönlicher Verwirklichung. In dem Selbstzeugniß und Martyrium des Propheten erschöpft sich aber noch keineswegs sein heilsmittlerisches Werk. In dieser Hinsicht theilte Er das Geschick aller Helden und führenden Geister, die für eine große Idee mit Aufopferung ihres Lebens eingetreten sind. Die eigentlich sühnende That, die das Gemeinschaftsverhältniß Gottes und der Menschheit wiederherstellen sollte und wiederhergestellt hat, ist die freiwillige

Selbstaufopferung des Lebensfürsten. Als Gottessohn in ewiger Gemeinschaft mit dem Vater stehend (§ 33 S. 30 ff.) und als Menschensohn mit der Menschheit fühlend (§ 34 S. 47 ff.), hat Er ihre Sündenschuld getragen, Tod und Teufel überwunden, um uns verlorenen und verdamnten Menschenkinder der väterlichen Gottesliebe gewiß und der göttlichen Gerechtigkeit aus Gnaden — ohne unser Verdienst und Würdigkeit — theilhaft zu machen.

Die innere Nothwendigkeit einer solchen thatsächlichen und vollgültigen Sühne — im Hinblick auf Gottes gerechten Zorn über die Sünde und seine dennoch überragende Liebe zur heilsbedürftigen Menschheit — ist von uns schon bei der Betrachtung des ewigen Heilsrathschlusses (§§ 26 f.) und der göttlichen Heilspädagogie (§§ 28 f.) näher erörtert und biblisch begründet worden. Ueber die Möglichkeit und Wirklichkeit des Vollzugs jener die Welt versöhnenden That können und sollen wir uns aber nicht in selbstgemachten (aprioristischen) Denkversuchen oder Speculationen ergehen. Es gilt vielmehr auf Grund der heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes in Christo die trostreiche, Herzen überwindende und heilende Macht des Kreuzgeheimnisses sich lebendig anzueignen und ihre ungeheure, die Welt aus den Angeln hebende Tragweite einigermaßen (nachdenkend) sich klar zu machen.

Vor Allem tritt uns hier die jedem im Geiste arm gewordenen Christen erfahrbare Thatsache entgegen, daß nur durch den Vollzug jenes Sühnopfers Christi die zuversichtliche Gewißheit der uns zu Theil werdenden Schuldentlastung und Kindesgemeinschaft mit dem heiligen und gerechten Gott verbürgt ist. Er ist unser „Friede“, und in dem „Friedensfürsten“, der die „Welt überwunden“, soll und kann alle Angst und Friedlosigkeit zer Schlagener Herzen überwunden werden. Die Menschheit, wie der einzelne Sünder, bliebe unter dem Banne der Todesfurcht und dämonischen Gewalt, wenn nicht der Todes- und Satansüberwinder, der wahrhaftige Gott und wahrhaftige Mensch, durch seine herablassende Liebe und seine sühnende Opferthat unsere Schuld von uns nähme, Gottes väterliche Gnade und Barmherzigkeit uns durch seinen Leidensweg und Tod ebenso offenbarte, wie Gottes heiligen und gerechten Zorn über die Sünde und die von Gott selbst gewollte und veranstaltete vollgültige Sühne. Vergessen wir es nie, daß alle versuchten und dargebrachten Opfer

der nach Versöhnung dürstenden Menschenkinder, trotz ihrer durch Jahrtausende sich fortpflanzenden Wiederholung, nie und nimmermehr eine Gewißheit darüber schaffen konnten, daß wir „einen versöhnenden und versöhnten Gott“ haben. Selbst die von dem Heilsgott des alten Bundes geordneten Opfer konnten das Gewissen nicht stillen. Es bedurfte einer stets erneuerten priesterlichen Vermittelung durch das sühnende Blut. Erst in dem vollgültigen Opfer Christi kommt diese Unruhe zur Ruhe, der Unfriede sich schuldig fühlender Menschenkinder zu jenem Frieden der Versöhnung, der höher ist denn alle Vernunft.

Auf den ersten Blick kann es zwar bedenklich erscheinen, jenes einzigartige Mittleramt Jesu im Bilde und Lichte des alttestamentlichen Hohepriesterthums und Sühnopfers sich vorzustellen und klar zu machen. Aber der „Schatten“ weist doch hin auf den Körper, der ihn wirft, und auf das helle Licht, das ihn hervorruft (vgl. § 28, 2). Und Christus selbst weist — bei der Einsetzung des h. Abendmahls (f. w. u. sub a) — auf sein Blut des neuen Testaments hin, das „zur Vergebung der Sünden“ für Viele vergossen wird. Das läßt sich ohne Rückblick auf das alttestamentliche Opferinstitut und Hohepriesterthum — wie es der Ebräerbrief insonderheit beleuchtet — gar nicht verstehen. Christi Mittlerthum und Sühnopfer hat an dem theokratischen Opferinstitut und alttestamentlichen Hohepriester sein zwar unvollkommenes, aber dennoch tief bedeutsames typisch weis sagendes Vorbild. Hier gewinnt die Versöhnungsidee Fleisch und Blut in gottgeleiteter Heilspädagogie.

Das Priesterthum in Israel hatte die Aufgabe, im Dienste Jahwe's und im Anschluß an die gottgeordnete Kultusstätte sich und das Volk dem Herrn zu heiligen durch Opfer und Gebete. Diese Aufgabe gipfelte in dem spezifischen Amte des Hohepriesters. Als ein Mittler zwischen Gott und dem Volke sollte er — insonderheit durch das alljährliche Versöhnungsopfer — in der gottgeordneten Weise (Blutbesprengung) die Sünde des Volks vor dem Angesichte Jahwe's decken und so das theokratische Bundesverhältniß zwischen Gott und seinem Volke wiederherstellen. Die amtliche Aufgabe des Hohepriesters war also die eines Stellvertreters in doppeltem Sinne: im Namen Jahwe's vermittelte er dem Bundesvolke den Segen und in ent-

scheidenden Fällen die Willensoffenbarung Gottes (Urim und Thummim); im Namen der Gemeinde sollte er Gott fürbittend nahen und auf Befehl Jahwe's das Sühnopfer vor dem Angesichte des Herrn vollziehen, um durch das (gegen den Sühndeckel gesprengte) Blut des Bundes das Volk zu heiligen. Alle einzelnen alttestamentlichen Speise-, Dank- und Brandopfer, als Zeugnisse der Hingabe an Gott zum Zweck der aufrecht zu erhaltenden oder wiederherzustellenden Bundeseinheit, gipfelten in den Schuld- und Sündopfern. Und ihren Höhepunkt bildete jenes vom Hohepriester dargebrachte Opfer am großen Versöhnungstage, dessen Blut in das „Allerheiligste“ an den „Sühndeckel“ (Gapporeth) gebracht werden sollte, um die Sünde des Volks vor Jahwe zu „decken“. Für die ganze sündige Gemeinde ward das Blut des reinen und schuldlosen Opfertieres am Altare vergossen, um durch Lebenshingabe die „Versöhnung der Seelen“ herbeizuführen (3 Mos. 17, 11).

Die tief berechnete und ewig wahre Idee des hohepriesterlichen Amtes lag darin begründet, daß des Volkes Sündenschuld nach göttlicher Ordnung nicht ohne ein sühnendes Opfer getilgt werden könne. So sollte in dem Volke, wie in jedem Einzelnen das Bewußtsein geweckt werden, es könne dem heiligen Gott gegenüber eine Wiederherstellung der Bundeseinheit — sozusagen eine restitutio in integrum — nur dann eintreten, wenn die Sündenschuld bedeckt und durch ein Todesleiden gesühnt werde, das neben der Idee der Hingabe jedenfalls auch stellvertretenden Charakter trug. Denn durch Handauflegung und Gebet sollte die Sünde des Volks auf das Opfertier bekannt und gleichsam übertragen werden. Gleichwohl wies die in der steten Wiederholung des Opfers zu Tage tretende Unvollkommenheit solcher Sühne über sich hinaus auf eine vollkommene Erfüllung. Eine vollgültige und dauernde Sühne, die das Gewissen beruhigte, konnte durch die alttestamentliche Form des hohepriesterlichen Opfers nicht hergestellt werden. Darauf weisen die Propheten und die Psalmen immer wieder hin. Der Mittler, der es darbrachte, war ein sündiger Mensch und mußte deshalb zuvor für sich selbst ein Opfer bringen. Und das Opfer konnte, wegen der mangelnden Gemeinschaft mit denen, für die es dargebracht wurde, d. h. weil es ein Tieropfer war, nicht wahrhaft sühnender Natur sein. Endlich aber fehlte die persönliche Einheit zwischen dem, der das Opfer brachte, und dem Opfer selbst. Der Mittler und das Sühnmittel deckten sich nicht. So blieb auch für das Bewußtsein des Opfernden eine Kluft zwischen der sündigen Volksgemeinschaft und dem heiligen Gott. Es blieb der Vorhang unzerissen zwischen dem Heiligsten und Allerheiligsten. Das Opfer wies über sich selbst hinaus in prophetischem Ausblick auf den, der als der leidende „Knecht Jahwe's“ das vollgültige Schuld- und Sühnopfer bringen sollte, indem Er als das „Lamm Gottes unsere Sünden trug“ und „auf sich lud unsere Schmerzen“ (Jes. 53). Daher das stete Sehnen der tiefer Blickenden, wie es, durch das prophetische

Wort geweckt, nach einer allendlichen Erlösung durch den Gesalbten Gottes (Messias) ausschaute. Der zeitweilige hohepriesterliche Opfereult wird zur typischen Real-Weissagung (§ 28, 2) dafür, daß durch den ewigen, wahren Hohepriester das vorläufige Schattenbild zu lebhafter und dauernder Verwirklichung gelangen sollte. So ist es denn zunächst nicht das Leiden und Sterben irgend eines menschlichen Hohepriesters, auf den man warten sollte, sondern die hoffende Sehnsucht richtet sich auf den kommenden Heiland, der sein Volk erlösen, von allen Sünden befreien und mit Gott versöhnen sollte.

Die persönliche Erscheinung des gottmenschlichen Heilsmittlers im Fleisch bildet die reale Voraussetzung für sein erfolgreiches hohepriesterliches Thun. Vor Allem ist es nicht ein sündiger Mensch, dem es noth thut, sich erst selbst zu reinigen und mit Gott zu versöhnen, sondern der „Heilige Gottes“ (i. o. S. 49 ff.), der als das Haupt der neuen Menschheit, als der „Menschensohn“ und „andere Adam“ mit dem zu erlösenden Geschlecht in wirklicher voller Gemeinschaft steht und für die heilsbedürftige Menschheit mittlerisch eintritt. Und sodann ist es nicht ein bloßer, selbst heilsbedürftiger Mensch, sondern der ewige Gottessohn, der das Band der Gemeinschaft mit Gott unserm Vater herstellen sollte und konnte. Durch seine Erscheinung im Fleisch (§§ 34 ff.), durch sein Selbstzeugniß als der uns erlösende und versöhnende Prophet Gottes (§ 40), durch sein freiwilliges Leiden und Sterben, durch seine sich selbst aufopfernde und den Tod überwindende Liebeshingabe, durch sein Tragen der Menschheitsschuld, durch seine Ueberwindung der satanischen Macht, durch seine siegreiche Lebensbeschaffung in der „Königsherrschaft“ oder dem „Reiche Gottes“ (§ 42) ist Er uns der Heilsmittler und hohepriesterliche Versöhner geworden. Und als „Opfer“ bringt Er nicht irdische Gaben oder der „Böcke und Kälber“ Blut dar, sondern sich selbst, sein eigenes Blut und Leben, welches ebensosehr ein Leben der Menschheit, als es ein Leben aus Gott war. Wie im prophetischen Amt das Selbstzeugniß, so bildet im hohepriesterlichen die Selbstaufopferung des Gottmenschen den Kern und Höhepunkt seines heilsmittlerischen Werkes.

2. Worin liegt nun die sühnende Kraft und Bedeutung dieses Opfers? Wie haben wir es uns Gott gegenüber zu denken,

sofern Er Sühne fordert und in seinem heilig richterlichen Zornwillen (s. § 26) Strafe für die Sünde droht, wie der sündigen Menschheit gegenüber, welche die Sühne leisten und die Strafe erdulden soll? Die religiös-ethisch gefasste Idee der Genugthuung (satisfactio) beantwortet die erstere Frage; der social-ethisch motivirte Begriff der Stellvertretung (vicaria) löst das zweite Problem.

In Betreff der „Genugthuung“ will vor Allem einem doppelten Mißverständnisse gewehrt sein. Das Wort „Satisfactio“ — das bekanntlich nicht biblischen Ursprungs ist (s. w. u. sub a) — hat als sachgemäße dogmatische Bezeichnung für das mittlere Versöhnungswerk Christi nur unter Einer Bedingung Sinn und Berechtigung. Es kann und darf darunter weder eine Leistung Gott gegenüber — etwa zur Herstellung seiner „Ehre“ (s. w. u. Anselm) — noch auch ein Mittel zur Umwandlung seines Zornwillens in Liebeswillen — etwa im Sinne einer juridisch vollzogenen Ausgleichung — gemeint sein. Dann bekäme es den Anschein, als fordere Gott wie ein rachsüchtiger Herrscher ein blutiges Opfer, um „seinen Zorn zu stillen“ — eine durch und durch unwürdige, ja gotteslästerliche Auffassung, die von Seiten der „Feinde des Kreuzes Christi“ der kirchlichen Satisfactionstheorie so oft mit Unrecht zum Vorwurf gemacht worden ist. Gerade das Gegentheil ist der Fall. Denn Gottes barmherziger Heilswille (§§ 26 f.) ist es ja, der diese Sühne selbst beschafft. Die genugthuende Versöhnungsthat des Heilsmittlers ist die tiefste, herzergreifende und herzbewegende Rundgebung von Gottes heiliger Liebe (Joh. 3, 16; Röm. 5, 8; 8, 31; Joh. 4, 10). Ja, nach Gottes des Vaters eigener Veranstaltung geschieht es, daß durch den in die Welt gesandten Sohn der Forderung des Gesetzes Genüge geschieht. Durch seinen freiwilligen Liebes- und Leidensgehorsam vollzieht sich das, was gemäß der ewigen (inneren) Wesensgerechtigkeit Gottes (§ 6, 2; § 9, 1) und entsprechend seinem ewigen Heilsrathschluß (§§ 26 f.) zur Herstellung eines normalen Weltverhältnisses Gottes und einer (objectiven) Wiederherstellung unserer Gottesgemeinschaft, also zur Ueberwindung

unserer Gottesfurcht und zur Ueberbrückung der durch die Sünde gesetzten Kluft noththut.

Von diesem Gesichtspunkte angesehen und in diesem Zusammenhange betrachtet, stellt sich die Sache allerdings so, daß nicht bloß unser Verhältniß zu Gott, sondern auch sein Verhältniß zur Menschheit kraft der Versöhnung ein anderes geworden ist, aber doch nur „für uns“, d. h. für unseren Glauben, nicht für das göttliche Innenleben als solches. Der Satz: „Gott braucht nicht versöhnt zu werden“, weil Er „uns lieb hat“ (A. Ritichl), stellt nicht nur die That der sühnenden Genugthuung Christi in ein zweifelhaftes Licht, sondern läßt sie Gott gegenüber unnütz oder unnöthig erscheinen, während sie doch auf dem ewigen Heilsrathschluß des heiligen Gottes beruht, der die Welt mit ihm selber hat versöhnen wollen (§§ 26 f., s. 2 Kor. 5, 16 ff.).

Freilich darf die „Genugthuung“ nicht in dem trivialen Sinne gedacht werden, als handle es sich um ein „Lösegeld“, das der Reiche für den Armen, der Unschuldige für den Schuldner bezahlt; oder um ein Leiden, durch das ein Unschuldiger zum Besten des Verbrechers als Strafobject eintritt, damit der Schuldige frei ausgehe! Das wäre eine äußerliche, ja unmoralische Aequivalenztheorie (s. w. u. sub b), die nicht einmal den Abschreckungszweck im Auge behielte, sondern dem Leichtsinne Thür und Thor öffnete. Es ist also falsch und irreführend, das Mittlerwerk Christi so aufzufassen und darzustellen, als sei dadurch dem heiligen Liebeswillen Gottes derart „genug gethan“, daß wir als erlöste und versöhnte Menschenkinder ihn nicht mehr zu erfüllen hätten; oder als sei der heilige Zornwille Gottes derart „gestillt“, daß die sündige Menschheit ihn nicht mehr zu erfahren und zu tragen hätte. Im Gegentheil. Alle Möglichkeit und Kraft, ja die innerlichste Nöthigung und der tiefste Impuls zu wirklicher und wahrer Erfüllung göttlichen Liebeswillens von unserer Seite ruht auf der Basis jener sühnenden und vollgiltigen Genugthuung Christi, die uns überhaupt erst ein normales Gemeinschaftsverhältniß Gottes und der Menschheit beschafft und verbürgt hat. Und andererseits: die Nothwendigkeit der persönlichen Erfahrung des heiligen Gotteszornes über die Sünde hört nur dann für den schuldbewussten Menschen auf verhängnißvoll und todbringend zu sein, wenn er ihn in Christo gesühnt weiß und sich in das Verdienst und die Gerechtigkeit Christi einhüllen darf als ein versöhntes Gotteskind, das im Glauben an Christum vor Gottes richterlichem Urtheil bestehen kann.

Der Ausdruck „Genugthuung“ kennzeichnet in scharf pointirter Weise die zureichende Bollgiltigkeit des Opfers Christi als des Gottmenschen. Mit einem Opfer hat Er die Versöhnung in gottgemäßer Weise vollbracht, so daß nunmehr alle wieder-

holten Sühnopfer ihren Sinn und ihre Berechtigung verloren haben. Sie hörten auch thatsächlich auf. Denn Gott der Vater hat kraft seines ewigen und überragenden Liebeswillens seinen Sohn als Menschensohn selbst in die Welt gesandt. Er gab ihn dahin in den Tod, um in ihm und an ihm den berechtigten Ernst seines heiligen Zornwillens gegenüber der Menschheitsünde zu erweisen und eben dadurch das Frei- und Offenbarwerden seines gnadenreichen Liebeswillens gegenüber den Sündern in vollkommen sittlich geheiligter Weise, d. h. unter Aufrechterhaltung und Rundgebung seines heiligen Zornwillens zu ermöglichen. Lediglich in dieser Art konnte und wollte Er der von ihm getrennten und in der Hölle der Ungewißheit schmach tenden Menschheit die beseligende und köstliche Gewißheit bringen, daß seine Liebe sich ihr voll Barmherzigkeit zuwendet und dennoch heilig und gerecht bleibt, indem sie nicht ohne vollgiltiges Sühnopfer und genugthuendes Strafleiden die Sünde vergiebt und zudeckt. Andererseits wurzelt aber die tiefe versöhnende Bedeutung der Genugthuung Christi in der vollkommenen Freizwilligkeit, kraft deren Er sich der leidenden Menschheit mitfühlend erbarmt und sich den Folgen der Sünde — also auch der Strafe und dem Gericht des zürnenden Gottes bis zum schmerzlichen Gefühl der Gottverlassenheit — unterstellt, um durch die Macht seiner Selbstverleugnung und Selbstaufopferung die Sünde zu sühnen und durch seine bis in den Tod bewährte Gerechtigkeit die Gotteskindschaft, zu der die Menschheit nach Gottes Willen bestimmt ist, ein für allemal in seiner Person zu verwirklichen. Das führt uns auf die stellvertretende Bedeutung seiner Genugthuung.

Von einer Stellvertretung, d. h. von einer wirklichen satisfactio vicaria könnte, wo es sich um moralische Verschuldung und sittliche Forderung handelt, schlechterdings nicht die Rede sein, wenn die Menschheitsschuld lediglich von den einzelnen Persönlichkeiten herrührt und die sittliche Aufgabe eine rein individuelle wäre, d. h. in der Tilgung der Personalschuld und Bewährung der Personalleistung bestünde. Diese Ansicht beruht aber auf einer durchaus falschen (atomistischen) Auffassung des menschlichen Wesens und verkennet die tiefe Idee der Solidarität, wie sie allein vom social-ethischen Gesichtspunkte aus verständlich wird. Wir sahen schon in der

Lehre von der Erschaffung des Menschen (§ 16), daß Gott die Menschheit als Eine, aus der Familie hervorgewachsene, gegliederte Gemeinschaft ins Dasein rief; nur in ihrem collectiven Gattungszusammenhange entspricht sie ihrer Idee. In Folge dessen haftet auch die Sünde und mit ihr die Collectivschuld als dauernde Zuständlichkeit dem aus der adamitischen Gattung herausgeborenen Einzelindividuum an. In welcher Weise und unter welchen Cautelen sie als solche gewerthet werden kann und darf, haben wir §§ 21 ff. nachgewiesen. Es ergab sich uns daraus die Heilsbedürftigkeit Aller, ohne daß wir ihre absolute Heillosigkeit behaupten durften. Aber ihr Kindesverhältniß zu Gott war und blieb factisch gestört durch das unaufgehobene Schuldgefühl; und die Unfähigkeit der Selbsterlösung — im Hinblick auf den satanischen Hintergrund der Sünde (§ 20) und die unüberwindliche Todesgewalt (§ 24) — erschien uns als die Folge davon.

Dem analog ließe sich nun in Betreff einer möglichen oder ersuchten Wiederherstellung des normalen Verhältnisses zu Gott wohl eine Stellvertretung der Gesamtheit denken, die für Alle von neuschöpferischer Bedeutung wäre, eine generelle und universelle Erlösung von Sünde, Tod und Teufel, eine der Gesamtheit geltende Sühne und Schuldentlastung. Aber hier handelt es sich nicht um unsere Gedanken. Die Thatsache predigt gewaltiglich.

Des Menschensohn — als zweiter Adam (s. o. § 39) und als das königliche Haupt des ganzen Geschlechts (s. § 42) — ist gekommen, für uns, d. h. nicht bloß zu unserem Besten, sondern auch an unserer Statt uns den Heilsweg zu bereiten, ja selbst als der lebendige Weg zum Vater sich zu erweisen. Und das ist geschehen durch seinen Tod am Kreuze, durch seine sterbende Liebe, durch Hingabe seines Lebens im Blute, das „für uns und für Viele vergossen ward zur Vergebung der Sünden“, zur Besiegelung der newtestamentlichen Bundesgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke. Stirbt doch jeder sich aufopfernde Held für sein Vaterland, sterben doch Eltern für die Kinder und Kinder für die Eltern! Ja, im Grunde stirbt Niemand „sich selber“. Jeder Märtyrertod ist eine erlösende und versöhnende That für die Gesamtheit, für die sie befeelende Idee, für die gute Sache. Aber wir Alle sterben bestenfalls als armgewordene Sünder. Niemand stirbt „unschuldig“ im vollen Sinne des Wortes. Nur Christus, der „Heilige Gottes“ ist freiwillig für die Sünde der Welt eingetreten, hat ihre Feind-

shaft und Satans Anfechtung bis aufs Äußerste erfahren, hat leidenswillig die Last des Kreuzes getragen, ja, ist unter ihr zusammengebrochen, um die Welt zu überwinden und siegreich, als der einzige sündlose Märtyrer durch den Tod zum Leben hindurchzubringen. In dem Wörtlein „für uns“ liegt — wie Luther sagte — die einzige Erklärung des tiefen Kreuzgeheimnisses. Nur darf — wie sich von selbst versteht — jene für die Gesamtheit des Geschlechts vollzogene Veröhnungsthat nicht ohne weiteres den Einzelnen als entlastendes Moment zugerechnet oder zugesprochen werden. Es ist nicht — wie oben schon gesagt — eine rechtliche Bürgschaft (Caution) oder stellvertretende Leistung (Äquivalent), die bedingungslos den einzelnen Schuldner zu gute kommt. Wie die Sünde, als That des ersten Adam, den Einzelnen nur unter der Voraussetzung zugerechnet werden kann und zur „Verdammniß“ (*κατάκριμα*) gereicht, daß sie sie bejahen und so die Gesamtschuld zur Personalschuld erheben (§§ 21 f.), so kann auch die stellvertretende Erlösungs- und Veröhnungsthat des zweiten Adam nur unter der Voraussetzung den Einzelnen zu gute kommen und zur „Rechtfertigung des Lebens“ (*δικαιώσις ζωῆς*) reichen, wenn sie sie im Glauben bejahen und so „mit Christo Eins werden“. Ihre Gotteskindschaft erscheint dann zwar allein durch die heilsmittlerische That Christi ermöglicht und thatsächlich (objectiv) gewährleistet, ist aber durch einen der Selbstaufopferung Christi analogen Act persönlicher Todes- und Lebensgemeinschaft mit ihm heilsordnungsmäßig (vgl. § 51) bedingt. Sonst bliebe das „für Alle“ vollzogene Erlösungs- und Veröhnungswerk des sich aufopfernden Hohepriesters nicht bloß fruchtlos für den Einzelnen, sondern es wandelte sich für ihn — falls er es ungläubig abweist und ihm dauernd widerstrebt — in eine Anklage, ja zum schulderhöhenden und verdammlichen Gericht.

Unter diesen Cautelen und in diesem Zusammenhange betrachtet, behält die Idee der Stellvertretung eine tiefe Berechtigung und eine weittragende Bedeutung. Das ganze hohepriesterliche Werk Christi gewinnt von diesem socialethischen Gesichtspunkte einen echt

menscheitlichen (humanen) Charakter. Die Menschheitsünde — wie wir § 19 nachgewiesen haben — kann aber in doppeltem Sinne angesehen werden. Als nicht geleistete Verpflichtung gegenüber dem gebietenden Willen des heiligen Gottes bedeutet sie ein „Manco“ oder „Debet“ (debitum), d. h. eine drückende, weil unbeglichene Schuld. Als Uebertretung des göttlichen Willens schließt sie das Verhaftetsein unter die göttliche Strafe, das Unterstelltsein unter das Gericht seines Zornwillens in sich, d. h. sie wird zur eigentlichen, Sühne fordernden Verschuldung (culpa). Demgemäß werden wir auch in der stellvertretenden Genugthuung Christi zwei Seiten (begrifflich) unterscheiden können, ohne sie thatsächlich zu scheiden. Er hat für die Menschheit (d. h. auch hier zu ihrem Besten und an ihrer Statt) jene Schuldforderung bezahlt, d. h. auf Grund göttlicher Gesetzesforderung als Menschensohn durch thätigen Liebesgehorsam (obedientia activa) „alle Gerechtigkeit“ erfüllt, und zwar in der Form, wie sie dem damaligen theokratischen Bundesvolke oblag (s. o. S. 103 ff.). Er hat aber auch den „Fluch des Gesetzes“, d. h. die der Sünde gedrohte Strafe des Gotteszornes durch seinen Leidensgehorsam (obedientia passiva) in schwerstem Seelenkampfe an sich selbst erfahren.

In gewissem Sinne können und müssen wir sagen: Er hat die Höllequal der Gottesferne im schmerzlichen Gefühl der Gottverlassenheit empfunden. Freilich nicht als „ewige Verdammniß“, wie sie ja als solche nur die bis zur Verstockung gereifte Sünde treffen soll (§ 22). Daß der ewig geliebte Gottessohn von Gott in der That sollte „geschieden“ oder „verworfen“ sein, wäre allerdings ein unmöglicher Gedanke, ja ein schreiender Widerspruch. Aber das Gefühl des Gotteszornes über die Menschheitsünde theilte Er mit seinen Brüdern. Nur in der Gewißheit seiner im Glauben bewährten Gottesgemeinschaft („mein Gott!“) und kraft seiner Gottessohnschaft überwand Er jenes Gefühl und befahl seinen Geist in des „Vaters“ Hände. Mit dem Siegeswort: „Es ist vollbracht“ schied Er aus diesem Leben, um das ewige Leben zu nehmen und in der Auferstehung sich als Lebensfürst und Todesüberwinder zu erweisen (s. o. § 38, S. 152 ff.). In die graue Tiefe des heiligen Gotteszornes über die Sünde ist Er thatsächlich hinabgetaucht und hat — wenn auch nicht der Extensität, so doch der Intensität nach — die Gottverlassenheit geschmeckt. Am Fluchholze hat Er sie so erlebt, daß uns

in der Art seines Duldens und Erduldens der Vorkämpfer und das Urbild alles wahren Märtyrthums herzergreifend vor die Seele tritt.

Nach beiden Richtungen also — im activen und passiven Sinne — trägt sein mittlerisches Heilswerk den Stempel der liebenden Selbsthingabe und Selbstaufopferung für den Zweck der Menschheitserlösung und Versöhnung. Ja, wir müssen sagen, daß mit dem sogenannten „thätigen und leidenden Gehorsam“ nur für unsere gläubige und dankbare Betrachtung (bezw. für unsere begriffliche dogmatische Auseinandersetzung) die beiden, nothwendig sich ergänzenden Seiten einer und derselben messianischen Berufsarbeit im Werke Jesu bezeichnet sind. Denn all sein Thun — als in Niedrigkeit und Entsagung sich vollziehend — war zugleich eine stete Versuchung und ein Leiden; und all sein Leiden, ja sein Tod am Kreuz war die größte Liebesthat und erforderte die gewaltigste Seelenenergie im Gehorsam gegen den Willen des Vaters. Aber dennoch ist es bedeutsam und wichtig, den Unterschied und die Beziehung beider Momente auf einander festzuhalten. Sein stellvertretendes Mittlerwerk erweist sich dadurch als das Bindeglied zwischen dem prophetischen und dem königlichen Amte Jesu.

An das prophetische Amt schließt sich der thätige Gehorsam insofern zunächst an, als die „Erfüllung aller Gerechtigkeit“ die ihm auferlegte Mission ist (s. o. S. 195 ff.). Und stellvertretende Bedeutung hat es, wenn der Menschensohn, der sich einen „Herrn auch des Sabbath“ nennt, also zur Erfüllung jener „Einzelgebote“ nicht verpflichtet war, aus liebevoller Selbstentäußerung sich der erzieherischen Form des (theokratischen) Gesetzes unterstellt, um auch dadurch die Gemeinschaft mit seinem Volke zu bezeugen. Als das „Lamm Gottes“ wird Er (mit Beziehung auf das Passah) gleich bei seinem ersten Auftreten bezeichnet (Joh. 1, 29 vgl. 1 Petr. 2, 24). Und sein Leidensweg, wie seine ganze große Passion ist nicht ein bloßes „Wiederfahrniß“ von Seiten der sündigen Welt und ihres „Fürsten“, sondern die größte That des freiwilligen Liebesgehorsams. Aus tiefstem Mitleid und Mitgefühl mit der Menschheit Sündenelend trägt Er ihre Last und ladet auf sich ihre Schmerzen. Ja, durch die Eigenart seines Ringens mit dem Tode erweist Er die geistige Lebensmacht seiner ewigen, mit Gott geeinten Person. Er besiegt als des Menschen Sohn den Tod, indem Er ihn nach Gottes Willen erträgt. Daß Er aber den Tod nicht bloß erlitt, sondern überwand durch die Art, wie Er ihn ertrug, darin besteht das eigenartige

„Verdienst“ Christi. Durch seinen Tod schließt Er nicht bloß sein durch Leiden und Versuchungen gekennzeichnetes Leben, sondern seine Dornenkrone ist zugleich die Siegeskrone des königlichen Dulders (§ 42). So vollzieht sich in schlechthin ethischer Weise die (objective) Rechtfertigung der Menschheit vor Gott durch die stellvertretende Leidensthat des Gottmenschen. Es hätte allerdings seines Todes nicht bedurft, wenn die Menschheit fähig gewesen wäre, den Zorn Gottes, dem sie durch die Sünde verfallen war, als eine wohlverdiente Strafe in freiwilligem Liebesgehorsam auf sich zu nehmen. Aber — abgesehen von ihrer Unfähigkeit zu solcher Leistung — wäre sie unter solchem Gerichte zusammengebrochen, ohne wieder zum Leben, d. h. zur Gewißheit ihrer Gottesgemeinschaft zu erstehen. Der Gottessohn aber, der zugleich als Menschensohn den Tod in gottgefälliger Weise erleidet, überwindet ihn zugleich durch seine Lebensmacht. Durch die Selbstbewährung des Gottmenschen im Todeskampfe ist aber nicht bloß Er selbst als „Anfänger des Glaubens“ zur Verklärung und ungetrübter Gottesgemeinschaft hindurchgedrungen, sondern Er hat damit auch die im Glauben mit ihm geeinte Kreuzgemeinde als eine Gott wohlgefällige dargestellt, d. h. ihre (objective) „Rechtfertigung“ vor Gott vollzogen und erworben. So reichen sich activer und passiver Gehorsam in seiner ein für allemal gültigen Versöhnungsthat die Hand.

Der hohepriesterliche Sühnopfercharakter seines Todes tritt aber insonderheit an zwei Momenten zu Tage: in dem Zerreißen des Vorhangs und der reinigenden Kraft seines Blutes. Das erstere weist darauf hin, daß die Scheidewand zwischen Gott und seinem Volke mit jenem Wort: „Es ist vollbracht“ gewichen ist. Der Zugang zum „Vater“ steht Jedem offen, der als „ein verdammter und verlorener Mensch“ sich in aufrichtigem und bußfertigen Herzensglauben dessen getröstet, daß er nicht „mit Gold oder Silber“ erlöst ist, „erworben und gewonnen von allen Sünden, vom Tode und der Gewalt des Teufels“, sondern mit dem heiligen und theuren Blute Christi als des unschuldigen Lammes, das sich „für uns“ hat erwirgen lassen, und durch dessen „Wunden“ wir sollen „geheilet“ werden.

Wir begeben uns hiermit nicht in das geheimnißvoll-mythische Dunkel einer Blut- und Wundentheologie. Gegenüber jener, bei herrnhuthischen Frommen und pietistischen Schwarmgeistern gangbar gewordenen Liebelei mit dem „Blutbräutigam“ erinnern wir an das berechtigte Warntwort des alternden Goethe: „Wir ziehen einen Schleier über die Leiden Christi, eben weil wir

sie so hoch verehren. Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, sie zu verzieren und nicht eher zu ruhen, als bis auch das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint". Aber freilich, diese „keusche Echeu" — wie Ad. Harnack (D.G. II² S. 173) sie bei dieser Gelegenheit fordert — darf uns nicht hindern, in das Verständnis des Kreuzgeheimnisses tiefer einzudringen. Wir dürfen und sollen mit zitternder Freude und kindlicher Dankbarkeit den unendlichen Werth der Selbstaufopferung Christi zu erfassen suchen. Wir lernen es ahnend verstehen, warum und in welchem Sinne das „Blut des neuen Testaments", das der scheidende Herr den Seinen darreicht „zur Vergebung der Sünden", solch eine reinigende und sühnende Macht besitzt.

Im Vergießen des Blutes giebt sich uns nicht bloß die Gewaltthatigkeit des Todes Christi zu erkennen, sondern die sühnende Macht und versöhnende Bedeutung seiner Selbstaufopferung. Wir wissen es, daß — nach alttestamentlich weislegendem Typus (s. v. u. S. 223 f.) — im Blute das Seelenleben pulst und im Vergießen seines Blutes die Liebes- und Lebenshingabe des Erlösers sich für uns verkörpert und versinnlicht. Das „Blut" will als der sinnbildlich-reale Ausdruck für die wirkliche Seelenhingabe des Herrn gefaßt und gewerthet sein. Und daß es „für uns", d. h. uns zu gut, weil an unserer Statt vergossen ward, wird in der christlichen Heilsgemeinde fort und fort erlebt und erfahren in dem h. Sacrament des Altars (§ 48). Jenes „für uns" erfordert freilich, soll es anders verstanden und erlebt werden, „eitel gläubige Herzen". Aber das ganze hohepriesterliche Werk Christi ist ja als solches nur dem Glauben, d. h. dem heilshungrigen Gemüthe zugänglich und verständlich. Jedem heilsbegierigen Sünder gilt aber die reinigende und sündentilgende Macht des Blutes Christi nicht bloß als ein Trost für angefochtene Gewissen, sondern auch als ein Kriterium dafür, daß man es wirklich ernst meint mit dem „Werthurtheil" in Betreff der heilsmittlerischen That Christi, als eines vollgültigen, ein für allemal vollzogenen Sühnopfers.

3. Das Opfer Christi ist aber nicht bloß eine heilsgeschichtliche, ein für allemal vollzogene That des Heilsmittlers. Sein

hohepriesterliches Wirken schließt nicht etwa ab mit seinem Tode am Kreuz. Es ragt vielmehr in die Gegenwart hinein, ja es trägt Ewigkeitscharakter vor dem Angesichte Gottes. Wie Jesu Lebensentwicklung (§§ 36 f.) und seine prophetische Selbstbezeugung (§ 40, 3) nicht mit dem Tode zu Ende ist, sondern im Stande der Erhöhung sich durch seinen heil. Geist fortsetzt, so muß auch die Frucht seines Todes durch den Auferstandenen sich als eine stetig fließende Quelle des Heils erweisen. Er ist nicht bloß der einmal auf Erden erschienene, sondern der himmlisch verklärte Hohepriester, der fort und fort für uns eintritt beim Vater. Diese „Intercession", da Er als „Anwalt" (*παράκλητος*) aller trostbedürftigen Seelen durch seine hohepriesterliche Fürbitte sein ewig währendes Verdienst zur Geltung bringt, trägt ebensowenig wie sein einmaliges Opfer (s. v. S. 209) einen äußerlich juridischen Charakter. Es soll nicht etwa der Vater als ewig zürnender Richter gleichsam dadurch calmirt und uns erst geneigt gemacht werden. Es ist auch hier — wie das im hohepriesterlichen Gebet Christi (Joh. 17) so herrlich und prototypisch zu Tage tritt — die Liebesgesinnung, d. h. die Gnade und Barmherzigkeit Gottes des Vaters, die uns offenbar und gewiß werden soll durch die heilsmittlerische Fürbitte und Vertretung des Sohnes. Ja, in dem Maße als der „Christus für uns" der (objective) Realgrund für die Möglichkeit der Sündenvergebung und für die Wirklichkeit unserer Heilsgewißheit geworden ist, wird der himmlisch Verklärte, in lebendigem Glauben angeeignet, als der „Christus in uns" der (subjective) Idealgrund unserer Heilshoffnung, unserer Rechtfertigung auf Erden und unserer ewigen Seligkeit in seinem himmlischen Reiche (§ 58). Dann erst wissen wir, daß wir „einen versöhnten Gott", daß wir „Frieden mit Gott" haben. Unsere theologia crucis wird durch die Geistwirkung des himmlisch Verklärten zur theologia lucis. Unser dogmatisches Realprincip steht dann erst in lebendiger Wechselwirkung mit unserem dogmatischen Idealprincip. Das christocentrische Moment in ihm trägt wesentlich staurocentrischen Charakter. Die Person Jesu als des einigen Heilandes,

und das Kreuz Jesu als des Todesüberwinders gehören nothwendig zusammen.

So gewinnt auch Alles, was wir über die Vollgültigkeit seiner stellvertretenden Genugthuung (sub 1 u. 2) gesagt haben, die tiefste, sittlich-religiöse Bedeutung für den einzelnen Kreuzträger, wie für die ganze Kreuzgemeinde. Durch die persönliche Todes- und Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten und himmlisch verkärten Herrn wird sein „Verdienst“, d. h. die schlechthin werthvolle Errungenschaft seines hohepriesterlichen Mittlerwerks unser wahres Eigenthum, uns aus Gnaden geschenkt, von uns in kindlichem und dankbarem Glauben ergriffen, uns durch den heil. Geist des verkärten Herrn versiegelt und verbürgt (§§ 43 ff.). So schwindet auch jeder Schein einer äußerlich-juridischen oder mystisch-magischen Feststellung des Heils durch Christi Kreuzestod und Auferstehung. Es ist zwar das Heil in ihm „für Alle“ bereit; aber es kommt und kann Niemanden zugute kommen, der nicht mit Christo sterben, mit ihm sich ans Kreuz schlagen lassen will, um in ihm und mit ihm zu leben. Nur wer Christum als den für uns eintretenden und fürbittenden himmlischen Hohepriester im Glauben erfasst, nur wer durch seinen Geist sich ergreifen und führen läßt, nur wer so als ein armer begnadigter Sünder die erlösende und versöhnende Geistesmacht Jesu an sich selbst und in seinem tiefsten Innern erlebt — der kommt zu der seligen Gewißheit, daß der Herr für mich verlorenen und verdamnten Menschen gestorben und auferstanden, ja, daß Er auch meine Sünden getragen hat und für mich beim Vater fürbittend eintritt. Sonst bleibt die ganze „Passion“, sowie das „Blut“ Jesu und Alles, was wir darüber denken und sagen, eine unverständene Formel, ein leeres Gerede, oder — was noch schlimmer ist — ein Ruhefissen für abergläubische und sicher gewordene Seelen.

Eins aber dürfen wir dabei nie vergessen: je größer der dargereichte Schatz, desto ernster die Verantwortlichkeit bei etwaiger Geringschätzung oder dauernder Abweisung der Heilsgabe und Gnade. Und wiederum: je lebensvoller und werthvoller die Gabe,

desto nothwendiger ein ernstes Ringen nach ihrem persönlichen Besitz. Auch hier tritt uns jene oben (S. 212) schon berührte Analogie entgegen zwischen der (collectiven) Gesamtschuld (in ihrem Verhältniß zur Personalschuld) und der für Alle giltigen Gesamterlösung (in ihrem Verhältniß zur Personalbefreiung).

Die Sünde Adams soll und kann (wie wir §§ 19 u. 21 nachgewiesen haben) nicht in der Art äußerlicher „Vermittelung“ oder „Zurechnung“ den Einzelnen belasten oder ihm zur Verdammniß gereichen, sondern nur sofern ein Jeder als selbständiges Glied der Gemeinschaft sie bejaht und bethätigt. So soll auch die Heilsgabe oder das „Verdienst“ Christi als des zweiten Adam auf die Einzelnen nicht äußerlich übertragen oder ihnen angerechnet werden, es sei denn, daß sie, der neuen Menschheit eingegliedert, durch die Taufe in die Gemeinschaft seines Todes versetzt (Röm. 6, 3 ff.), als aus dem Geiste Christi Wiedergeborene in lebendige (reale) Gemeinschaft mit dem königlichen Reichshaupten treten und im Glauben an seine „Fürsprache beim Vater“ mit ihm Eins — oder, wie Luther sagte, „Ein Ruche“ werden. Wie oft wird — gerade bei der Betrachtung der „Leiden Christi“ während der Passionszeit — in Predigt und Katechese dieser Gesichtspunkt ethisch-religiöser Art außer Acht gelassen! In ermüdender, dem tieferen Sinn des großen Problems nicht gerecht werdender Weise wird der Gedanke variiert, daß durch den Sühnewerth des „Blutes“ Christi der göttliche Zorn in väterliche Liebe gewandelt worden sei, daß Christus am „blutumflossenen Kreuz von Golgatha“ alle unsere Sünden getragen und „ein für allemal“ unsere Gerechtigkeit beschafft habe! Dadurch wird nicht bloß der ehrliche Zweifler abgeschreckt, sondern auch jener widrige Spott wachgerufen, der auf den „blutdürstigen“ Gott der Christen höhrend hinweist und von dem gottseligen Geheimniß des Kreuzes nichts wissen will.

Nur durch Mitsterben und Mitleben kann die vom gekreuzigten und himmlisch verkärten Herrn erworbene „Gerechtigkeit“ unser persönliches Eigenthum werden. Deshalb thut auch eine fortwährende Geltendmachung seines Verdienstes vor Gott dem Vater, sowie eine stetig sich fortsetzende Bezeugung und Darreichung des Heilsschatzes innerhalb der Heilsgemeinde durch den Geist und das Wort des Verkärten noth (§§ 43 ff.). Jenes urchristliche Lösungswort „für uns“ wäre eine bloße Zauberformel, wenn sich das „in uns“ nicht bewährte. Vor Allem jene dauernde Intercession des fürbittenden Hohepriesters vor Gott dem Vater setzt die innigste Gesinnungsgemeinschaft der Seinen mit dem Erhöhten voraus (Joh. 17, 21). Sie gilt nicht der „Welt“ als solcher, sondern nur für die, die durch sein und der Jünger Wort an ihn glauben gelernt haben (v. 20). Es kann sich also nicht um eine — wenn auch unblutige — Wiederholung des Sühnopfers handeln,

noch auch um eine menschliche Fortsetzung des mittlerischen Hohepriesterthums Christi auf Erden, wie die römische Kirche will und es sich anmaßt (s. w. u. sub b). Dadurch würde die Einzigartigkeit und Vollkraft seines „ewigen“ Opfers und seiner gottmenschlichen Genugthuung in Zweifel gestellt, ja in gottesslästerlicher Weise durch hierarchische Institution und Substitution geschändet. Ebenso erscheint die „Fürbitte der Heiligen“ und der „Jungfrau Maria“ als ein Menschenfündlein, das die himmlische Intercession des einigen Hohepriesters als ungenügend in den Schatten zu stellen geeignet wäre. Wir werden im nächsten Paragraphen den Nachweis zu liefern haben, wie das königliche Amt des Reichshauptes uns jene Einzigartigkeit und Vollgültigkeit seiner stellvertretenden Genugthuung für Zeit und Ewigkeit in verklärtem Lichte vor das geistige Auge zu stellen geeignet ist.

§ 41. Zusammenfassung.

1. Als Erfüllung und Vollendung alttestamentlichen Vorbildes und auf Grund göttlichen Liebesrathschlusses (§§ 25 ff.) ist das hohepriesterliche Sühnopfer Christi der Höhepunkt seines Mittleramtes, sofern Er als der Gottes- und Menschensohn durch freiwillige Selbsthingabe in den Tod die Menschheitsünde und ihre Folgen (Gottes Zorn und Strafe) getragen, uns von Sünde, Tod und Teufel erlöst und die Versöhnung mit Gott vollbracht hat.

2. Die genugthuende und stellvertretende Bedeutung dieses vollgültigen Sühnopfers, wie es sich im thätigen und leidenden Gehorsam Jesu bis zum Tode am Kreuz vollzogen hat, giebt sich der christlichen Heilsgemeinde fort und fort zu erfahren in der sündentilgenden und reinigenden Macht seines für uns vergossenen Blutes.

3. Wie das prophetische (§ 40, 3), so weist auch das hohepriesterliche Werk Jesu über sein irdisches Leben hinaus, sofern der „Christus für uns“ als der ewige, himmlisch verklärte Hohepriester fürbittend beim Vater eintritt zum Heil Aller, die durch den Glauben mit ihm Eins geworden, seine erlösende und versöhnende Geistesmacht — den „Christus in uns“ — persönlich erleben (§§ 43 ff.).

a) Es läge nahe, bei der Schriftbegründung für die Lehre vom hohepriesterlichen Sühnopfer Jesu den Ebräerbrief zum Ausgangspunkt zu machen. Denn hier wird uns insonderheit die einzigartige Stellung Jesu als des himmlisch verklärten und erhöhten Hohepriesters und der Werth seines einmaligen und vollgültigen Opfers vor die Seele gestellt. So z. B. geht A. Seeberg (Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. Eine biblische Untersuchung, 1895, S. 1 ff.) vom Ebräerbriefe aus. Trotzdem kommt er zu dem bedenklichen Resultat (S. 116), daß der „Gedanke des Opfertodes Christi eine bloße Consequenz des Bildes“ sei, in welchem der Verfasser (des Ebräerbriefes) die Person Christi (als des himmlischen Hohepriesters) zeichne. Es könne also „nichts irriger sein, als die Heilsbedeutung des Todes Christi aus der Bedeutung der (alttestamentlichen) Opfer ableiten zu wollen“. Zugleich wird von A. Seeberg die Idee der „Stellvertretung“ und „Genugthuung“ als eine biblisch unbegründete mit Entschiedenheit zurückgewiesen (a. a. O. S. 209 ff. Aehnlich Dalmer, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, 1886, S. 3; Hofmann, Schriftbew. II², S. 329 f. Vgl. dagegen Rühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, 1890, S. 168 ff.).

Wie mir scheint, kann weder der Ebräerbrief, noch die gesammte neutestamentliche Lehre von dem sühnenden Opfertode und dem sündentilgenden Blute Christi verstanden werden, ohne Rückblick auf die alttestamentlichen Voraussetzungen. Der heilspädagogische Gesichtspunkt (§ 28) und die heilsgeschichtliche Anbahnung der Versöhnung (§ 26 f.) giebt uns (im Zusammenhange mit dem Opfercult) erst die Möglichkeit, den Werth und die Heilsbedeutung des Todes Christi als des „Lammes Gottes“ zu würdigen. Dabei kommt es meines Erachtens nicht auf eine (archäologisch) vollständige Untersuchung und Klärung der verschiedenen alttestamentlichen Opfer an, sondern auf Feststellung der sühnenden Bedeutung des Opferblutes überhaupt und des hohepriesterlichen Thuns insonderheit. Für das archäologische Detail verweise ich auf den vortrefflichen Artikel in *J. N. G.*² Bd. XI, S. 29 ff. von Dehler-Orelli, wo in überzeugender Weise nachgewiesen wird, daß „die Stellvertretung“ ein „wesentliches Moment“ beim Opfer und daß der „Begriff der Sühne“ nothwendig in der Blutbesprechung enthalten sei (S. 42 ff.). Vgl. Riehm: Der Begriff der Sühne im Alten Testament, 1877; Ebrard, Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, 1856, S. 47 f., Fr. Deligisch in Riehm's Handwörterbuch S. 1139 und im Excurse zu seinem Ebräerbrief, S. 708 ff., Orelli: Alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen Versöhnungslehre (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, 1884, I), v. Hofmann, Schriftbeweis II, 1 S. 270 ff. Gegen die Idee der stellvertretenden Sühne spricht sich aus Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus (1839), 2. A., Bd. I, 1874, S. 386 ff. Vgl. gegen Bähr *J. Rurh*, Der alttestamentliche Opfercultus, 1862; Schmolzer, Das Wesen

der Sühne in der alttestamentlichen Opferthora (Stud. und Krit., 1891, II). Neuerdings gegen den mosaischen Opfercult Wellhausen (Gesch. Isr. I, S. 17 ff., 53 ff.); A. Ritschl, R. und B. II, 167 ff.

Hochbedeutsam erscheint es uns, daß im Anfange der biblisch uns berichteten Heilsgeschichte neben der Weissagung vom Weibessamen und dessen leidensvoller Ueberwindung des Schlangensamens (1 Mos. 3, 15), Gott der Herr die dem Tode und dem peinlichen Gefühl ihrer eigenen Blöße verfallene Protoplasten gnadenreich „kleidete mit Rössen von Fell“ (1 Mos. 3, 21), die doch — wie Hofmann mit Recht betont — nur dahingeopfertem Thieren entnommen sein konnten. Um der menschlichen Sünde willen fließt das erste Blut. Und bei Erwähnung des ersten Opfers (1 Mos. 4, 3 f.) wird hervorgehoben, daß die Darbringung der „Erstlinge seiner Heerde“ Anlaß dazu wurde, daß der Herr Abels Opfer „gnädiglich ansah“, offenbar im Hinblick auf die sich darin kundgebende Gesinnung des Glaubens (vgl. Hebr. 11, 4). Abel selbst aber fällt als der erste, sein Blut verströmende Märtyrer durch die Hand des mörderischen Bruders (1 Mos. 4, 10 f. vgl. Matth. 23, 35). So wird er zum Vorbilde dessen, der als „Mittler des neuen Bundes“ sein Blut vergoß, das da „besser redet denn Abels“ (Hebr. 12, 24 *αἷμα ῥαντισμοῦ κρείττον καλοῦν παρὰ τὸν Ἀβελ*).

Das Blutvergießen hätte aber schlechterdings keinen Sinn, ohne das Gefühl für die Nothwendigkeit einer Sühne. „Es ist das Gefühl des von Gott Getrenntseins, das Gefühl, daß der Mensch die göttliche Huld erst zu gewinnen, der göttlichen Gnade sich neu zu versichern habe, was ursprünglich zum Opfer treibt“; kurz: im „Suchen der Gemeinschaft mit Gott“ liegt stets ein propiatorisches Moment (Delitsch, Dehler-Drelli). Daher reicht auch beim Opfer die einfache „Darbringung“ oder „Hingabe“ nicht aus. Selbst beim Brandopfer Noah's, das er „dem Herrn auf dem Altare darbrachte von allerlei reinem Vieh und Geflügel“ (1 Mos. 8, 20), ist es charakteristisch, daß der Opfernde nicht bloß den Dank für seine Errettung damit kund gab. Vielmehr lag auch hier ein Moment des Sühnebedürfnisses des Opfernden vor. „Dafür, daß er dem Tode nicht unterlegen, den er verdient, ein Thierleben in den Tod zu geben, weil das eigene Leben den Tod verwirkt hatte, dies ist der tiefere Sinn solch dankender Darbringung“ (v. Hofmann). Daher wird auch schon in den sogenannten Noahischen Geboten (1 Mos. 9, 4) das Blut der Thiere in sonderlicher Weise genannt als ein solches, das nicht zur Speise dienen soll, offenbar im Hinblick auf specifisch kultische Zwecke (vgl. 3 Mos. 3, 17; 17, 11). Bedeutsam ist es ferner, daß Abraham in dem Lande, das ihm Gott gezeigt, „dem Herrn einen Altar baute“ (1 Mos. 12, 8), und daß auch der „Bund“, den Gott mit ihm schloß, nicht ohne blutige Thieropfer sich vollzog (1 Mos. 15, 9 ff.). In dem Augenblicke aber, wo der Herr ihm die Prüfung auferlegt, den einzigen Sohn der Verheißung zu opfern,

will Abraham es im Gehorsam des Glaubens (Ebr. 11, 7; Röm. 4, 17) thun und zwar in der Gewißheit, daß „Gott sich ein Lamm zum Opfer ersuchen werde“ (1 Mos. 22, 8), wie es denn auch thatsächlich geschah, daß er „den Widder opferte an seines Sohnes Statt“ (יֵצֵא עִזְרָא 1 Mos. 22, 13). Damit ist die Idee der Stellvertretung als eine uralte erwiesen.

Freilich erscheint in dem späteren, geordneten (mosaischen) Cult die „Stellvertretung“ oder „Sühne“ keineswegs als der Grundbegriff des Opfers, wie schon aus den betreffenden Bezeichnungen (קָרָבַן, קָרָבָה) hervorgeht. Nicht nur bei dem Speise- und Trankopfer (שֵׁנִי-וְחִיָּהּ, קָרָבָה), bezw. bei dem Webe- und Hebeopfer (קָרָבָה, קָרָבָה = Darbringung, Geschenkt), sondern auch bei den blutigen Schlachtopfern (זָבַח), die als Dank- und Lobopfer (זָבַח תְּהֵנָּה, קָרָבָה) oder als Brand-, Heils- und Friedeopfer (זָבַח, זָבַח, זָבַח, קָרָבָה) dargebracht wurden, trat das Moment der Hingabe und der Heiligung in den Vordergrund (daher wird auch das Gebet — mit Bezug auf den Rauchaltar — als Opfer bezeichnet, weil es Herzenshingabe an Jahwe ist, Ps. 51, 19; 119, 108). Hingegen ist bei dem Schuld- und Sündopfer (זָבַח, זָבַח) und — wie ich meine (s. w. u.) — auch beim geschlachteten Passahlamm (als Verschönungsoffer = קָרָבָה) die Sühne durch das Blut das charakteristische und entscheidende Moment. „Damit das Volk seiner Sünde inne werde und bleibe, wird der Opfercult geordnet, dessen sühnende Bedeutung — auch bezüglich der Dank- und Brandopfer — erkannt werden will; und zwar nicht — wie auf profanem Gebiete (bei den Heiden) — um die Gesinnung Gottes zu wandeln, sondern um einer Wandlung der Gesinnung Gottes in heilversagenden Zorn vorzubeugen und im Bunde der Gnade zu bleiben“ (vgl. 5 Mos. 33, 19 das über die קָרָבָה Gesagte). So H. Cremer (Paulin. Rechtfertigungslehre, 1. Aufl., S. 81 und 89). — Das Moment der Stellvertretung tritt zu Tage in dem „Bekennen der Sünde“ auf das „reine Opferthier“ (mit Handauflegung und Gebet 3 Mos. 4, 15; 16, 21). Die Sühne vollzieht sich durch das Blutvergießen am Altar „zur Deckung“ (קָרָבָה) der Schuld (קָרָבָה, 2 Mos. 30, 12; 4 Mos. 8, 19; daher קָרָבָה in den LXX mit λύτρον übersetzt vgl. 2 Mos. 21, 31; Matth. 20, 28). So erklärt sich die Sprengung gegen den Sühndeckel (קָרָבָה). Vom „Blut des Bundes“ (kraft göttlicher „Verfügung“ s. Bd. I, S. 626 ff.) heißt es (2 Mos. 24, 6 ff.; 32, 30): daß es bewirke die „Deckung“ oder Sühne durch „die Seele, die im Blute ist“ (3 Mos. 17, 11). Deshalb soll es an den Altar und vor das Angesicht Jahwe's gebracht werden. So insonderheit durch den Hohepriester, der für das Volk opfern sollte vor Jahwe am großen Veröhnungstage (3 Mos. 16, 14—34; vgl. 23, 27 ff. und 2 Mos. 30, 10). Aber solches geschieht auch für die einzelne Seele „zur Sühne wegen ihrer Verfehlung“ (קָרָבָה) oder „zur Reinigung von der Sünde“ (3 Mos. 3, 7 ff.; 4, 26; 5, 6 ff.).

Es ist neuerdings oft darauf hingewiesen worden — insbesondere von

den Anhängern der Wellhausen'schen Richtung (vgl. Wellhausen a. a. O. I, S. 53 ff.) — daß die Propheten nicht nur die „Menge der Opfer“ verwerfen, sondern sie geradezu als nicht von Gott gewollte oder gebotene hinstellen (vgl. 3. B. Jes. 1, 11; Jer. 6, 20; 7, 21 f.; Hos. 4, 8; 6, 6 mit Amos 4, 4 ff.; 5, 21 f.; Ps. 40, 7; 50, 5; 51, 18; Spr. 15, 8; 21, 3 u.). Aber damit ist nur der Protest gegen das äußerliche Werk (op. operatum cf. Apol. der Augsb. Conf. XXIV, S. 254) gemeint. Heißt es doch auch 1 Sam. 15, 22: Gehorsam sei besser als Opfer. Gegenüber der gesetzlichen Ueberschätzung des gewohnheitsmäßigen Opferrituals war solch eine Warnung wohl am Platze (vgl. Mark. 7, 6 ff. mit Jes. 29, 13). Damit ist aber die heilsgeschichtlich grundlegende Bedeutung des sühnenden Opfers nicht aufgehoben. Läßt sich doch Israel als „Bundesvolk“ Jahwe's ohne die Thatfache des Opfers gar nicht denken. Die Erlösung aus dem Knechtshause (2 Mos. 12, 13 f.), sowie die Bundeschließung am Sinai (2 Mos. 24, 8 vgl. Ebr. 9, 18 ff.) geschah nicht ohne Blutvergießen. An das „Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird“ (Jes. 53, 7), knüpft der Prophet an, dort, wo er den „Knecht Jahwe's“ als den bezeichnet, der seine Seele (נַפְשׁוֹ) zum „Schuldopfer“ (זֶבֶחַ) dahingiebt (Jes. 53, 10).

„Strafe uns zum Heile lag auf ihm“ (Jes. 53, 5: נִכְרַח עָלָיו לְפָנֵינוּ); denn „unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen“ (v. 4). „Jahwe ließ ihn treffen unser Aller Schuld“ (v. 6). Man hat bekanntlich den Begriff „Geb Jahwe“ vielfach im collectiven Sinne gefaßt, d. h. auf das Volk Israel bezogen — so namentlich mit Berufung auf Jes. 41, 8 ff.; 42, 10; 43, 10; 44, 1 ff.; 48, 20 Wellhausen, Marti, Budde, aber auch v. Hofmann, W. Volck, Ed. König u. A. — Andererseits weisen Stellen wie Jes. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; und besonders der Abschnitt 52, 13—53, 12 auf den „Knecht Jahwe's“ als auf eine bestimmte Persönlichkeit (im indiv. Sinne) hin. Mag man diese nun zeitgeschichtlich deuten — wie es neuerdings G. Sellin in seinen „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem Exil“ (I. Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja, 1901) versucht hat, — oder direct messianisch (so Hengstenberg, Keil, Drechsler). Die letztere Ansicht erscheint uns im Hinblick auf die durchaus individuell persönliche Schilderung des stellvertretenden Leidens und der schließlichen Verherrlichung des „Knechtes Gottes“ als die textgemäße. Sie widerspricht auch nicht jener an den oben genannten Stellen deutlich vorliegenden Beziehung auf das Volk Israel. Für die alttestamentliche Anschauung schließen sich der collective und individuelle Gesichtspunkt keineswegs aus (so Hofmann, Volck, Delitzsch). Das ergibt sich 3. B. aus dem Begriff des Weibesamens (1 Mos. 3, 15 f.), des Abrahamsamens (1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 16 ff.) und insbesondere des Davidischen „Samens“ (2 Sam. 7, 12 f.), der in dem kommen sollenden „Knecht David“ sich persönlich ausprägt (vgl. Ezech. 34, 23 f.; 37, 24; Jer. 30, 9 mit 23, 5; Hos. 3, 5; Dan. 7, 13 u. 27). So wird denn auch

Jes. 49, 3 (nach wohl verbürgter Lesart) der „Knecht Jahwe's“ selbst mit dem Namen „Israel“ angeredet, weil in ihm sich das Volk heilsgeschichtlichen Berufs persönlich concentrirt, ja in ihm gipfelt, um seine heils- und weltgeschichtliche Mission allen Völkern gegenüber (Jes. 49, 6) durchzuführen. Entscheidend für diese personal-messianische Deutung von Jes. 53 ist aber die neutestamentliche Auslegung und Anwendung dieser Prophetie (vgl. Matth. 8, 17 mit Jes. 53, 4; Matth. 12, 18 ff. mit Jes. 42, 1 ff.; Joh. 12, 38 ff. mit Jes. 53, 1; Apostelg. 3, 13 mit Jes. 52, 13; Apostelg. 8, 22 f. mit Jes. 53, 7 ff.; Apostelg. 13, 47 mit Jes. 49, 6; 1 Petr. 2, 22 ff.; Ebr. 9, 28; Off. Joh. 5, 6; 13, 8 mit Jes. 53, 5—12). Schließlich hat Jesus selbst nicht bloß die Stelle Jes. 61, 1 ff. auf sich persönlich bezogen (Luk. 4, 18), sondern nach Luk. 22, 37 die Worte Jes. 53, 12 geradezu als „von ihm geschrieben“ bezeichnet (vgl. auch Luk. 24, 25 f. 44 f. mit 1 Petr. 1, 11).

Insonderheit sind die Aussagen von dem „Lamm Gottes“, das um unsertwillen geschlachtet und dahingegeben worden, um „der Welt Sünde wegzunehmen“ (Joh. 1, 29. 36; 1 Kor. 5, 7; 1 Petr. 1, 19; Off. 5, 6. 12) an dem alttestamentlichen und speciell jesajanischen Grundgedanken orientirt. Wenn Jesus „die Hingabe seines Lebens anstatt vieler“ (ἀντὶ πολλῶν Matth. 20, 28) als ein „Lösegeld“ (λύτρον) bezeichnet (s. w. u.), so ist damit jener jesajanische Gedanke einer stellvertretenden Sühne aufs Bestimmteste ausgesprochen (ich verweise auf den hebr. Ausdruck קָדַשׁ הַכֹּהֵן Jes. 43, 3 f. vgl. mit Jes. 53, 6; 2 Mos. 21, 30). Jenes Bild von dem „Lamm, das zum Schlachten geführt wird“ (Jes. 53, 7), läßt sich also nicht, wie mir scheint, aus Jer. 11, 19 erklären (dagegen spricht der Zusammenhang), sondern nur durch Rückbeziehung auf das Schlachtopfer, näher auf das Passahlamm, durch dessen „Blut“ die „Verschonung“ aus Gnaden dem Volke Gottes gewiß wurde (2 Mos. 12, 12 f. vgl. mit Ebr. 11, 28). Zwar ist die Frage, ob das Passahlamm als „Opfer“, näher: als Sühnopfer anzusehen sei, eine strittige (s. Wellhausen a. a. O. I, S. 84 ff.; H. Schulz, Alttest. Theol. S. 390 ff.; H. Kurz a. a. O. S. 312). Das gemeinsame Essen kennzeichnet seinen specifischen Charakter als „Bundesmahl“ (Matth. 26, 17 ff. s. w. u.). Aber, sowohl der Begriff der „Verschonung“ (נָצַח Jes. 31, 5; 2 Mos. 12, 13 ff.; 4 Mos. 9, 10 ff.; 28, 18 ff.), als die Verwendung des Blutes weist auf den schuld- und sündentilgenden Charakter dieses Opfers hin, das in Christo, dem für uns „geschlachteten Osterlamm“ (1 Kor. 5, 7) zur Erfüllung kommen sollte (s. Joh. 19, 36).

So steht denn auch dem alttestamentlichen Gläubigen die Thatfache fest, daß „Niemand einen Bruder (vom Tode) loszukaufen und Gotte das Lösegeld für ihn zu erlegen vermag; würde doch der Kaufpreis für ihr Leben zu kostbar sein, so daß er für immer davon abstehen muß“ (Ps. 49, 8 f.). Der aber, den David „seinen Herrn“ heißt (Ps. 110, 1 vgl. Matth. 22, 48 f.), v. Dettingen, Lutherische Dogmatik. II, 2.

erscheint als der „Priester ewiglich nach der Weise Melchizedeks“ (Ps. 110, 4 vgl. Ebr. 5, 10; 6, 20; 7, 17. 21). Wie einst Aaron als priesterlicher Mittler und Stellvertreter „die Sünde des Volks wegnehmen sollte“ und „der ganzen Gemeinde Israel Sühne beschaffen“ (3 Moj. 16, 16 ff.), so steht bei Sacharja (3, 8) der Hohenpriester Josua — als „Vorzeichen einer wunderbaren Zukunft“ — vor dem Herrn, um „die Verschuldung des Landes an einem Tage hinwegzutilgen“. Ja, Gott will den „Hirten schlagen“, um „seine Hand zu den Geringen zu kehren“ (Sach. 13, 7; Matth. 26, 31); und indem sie „auf den hinblicken werden, den jene durchbohrten“ (Sach. 12, 10), soll „der Geist der Gnade und des Gebets“ über sie ausgegossen werden (vgl. Joh. 19, 37; Off. 1, 7).

Es läge nun nahe, an diese alttestamentlichen Voraussetzungen sofort die entsprechenden Gedanken des Gebräuerbriefes anzuknüpfen, die gleichsam das Siegel sind für die Richtigkeit unserer obigen Deutung. Aber auch hier gilt es genetisch zu verfahren und der weisen Pädagogie inne zu werden, mit der Christus diesen centralen Heilsgedanken behandelt. Konnten doch die Jünger sogar die Leidensverkündigung des Herrn (Mark. 8, 31 ff.; 9, 31 ff.; Matth. 16, 23; Luk. 9, 45; 18, 34) noch nicht verstehen, so daß Er sie schelten mußte wegen ihres Unverstandes und ihrer Herzenshärtigkeit (Luk. 24, 25 ff. vgl. mit v. 45 f.). Die tiefere Bedeutung seiner Passion — seiner Lebenshingabe und seines für sie zu vergießenden Blutes (Matth. 26, 28; Mark. 14, 25; Luk. 22, 20) — kam ihnen wohl erst nach dem Pfingsttage zu vollem Bewußtsein. Es erscheint mir daher unbegreiflich, wie manche neuere biblische Theologen (z. B. Baldenasperger, Selbstbew. Jesu, S. 143 ff. und Weizsäcker, Das apost. Zeitalter, S. 138) die Behauptung aufzustellen wagten, Jesus habe „jüdischen Zeitvorstellungen folgend“ seinen Tod unter den Gesichtspunkt gestellt, daß er „eine Sühne für die Sünden“ bilden sollte (Baldenasperger); oder (wie Weizsäcker sich ausdrückt): „Jesus sei nur dem Glauben seiner Zeitgenossen gefolgt, indem Er das sühnende Todesleiden des Messias, als den Er sich erkannte, für notwendig ansah.“ Gerade das Gegentheil ist der Fall. Sagt doch Paulus (1 Kor. 1, 23 vgl. Apostelg. 26, 21 ff.), daß den Juden das Wort vom Kreuz ein „Mergerniß“ sei. Dem jüdischen Bewußtsein jener Zeit war nichts „so unerträglich, als der Gedanke eines leidenden Messias“ (A. Seeberg a. a. O. S. 365 f. Vgl. Dalmann: Der leidende und sterbende Messias der Synagoge, 1888, S. 91, wo der Nachweis vorliegt, daß erst mit dem 3. Jahrhundert nach Christo dieser Gedanke bei den Juden wieder aufkommt. S. Weber, Altsynagogale Theol., S. 314; und Wünsche, Die Leiden des Messias, 1870).

In dem Selbstzeugniß Jesu ist es zunächst von tiefgreifender Bedeutung, daß Er sein „Kommen“ und sein „Dienen“ zum Zweck der Erlösung unter den Gesichtspunkt des (thätigen und leidenden) Gehorsams gegen den

Willen des Vaters stellt. Wie Er selbst der Beschneidung (Luk. 2, 21) unterstellt wurde (Röm. 15, 8 vgl. Gal. 4, 4 f.: *γενόμενος ὑπὸ νόμον*), so erklärt Er ausdrücklich, daß es ihm gebühre (*πρέπον ἐστίν*), „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Matth. 3, 15). Ja, der Zweck seines Kommens ist es, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen (*πληρῶσαι* Matth. 5, 17 vgl. Röm. 10, 4 *τέλος τοῦ νόμου Χριστός*). Er bezeichnet es — nach Joh. 4, 34 vgl. 6, 38 — als seine (Lebens-) Speise, zu thun (*ποιῶν*) den Willen des, der ihn gesandt, und so „sein (Gottes) Werk zu vollenden“ (*αὐτοῦ τὸ ἔργον τελειώσω* vgl. Joh. 5, 36). Daher wird auch bei Paulus (Phil. 2, 7 f.; Röm. 5, 19) und im Gebräuerbrief (Ebr. 2, 17; 5, 8 u.) das erlösende Heilswerk Christi unter den Gesichtspunkt des „Gehorsams“ (*ὕπακοη*) gestellt (s. m. u.). Die Nothwendigkeit aber seines leidenden Gehorsams wird von dem Herrn stets aus der Schrift begründet (so z. B. Mark. 9, 12; Matth. 26, 24. 54; Luk. 24, 44 ff.), oft mit directer Berufung auf einzelne alttestamentliche Stellen (so Matth. 21, 42 ff. mit Bezug auf Ps. 118, 22; Luk. 22, 37 mit Bezug auf Jes. 53, 12; Joh. 13, 18 mit Bezug auf Ps. 41, 10). Den „Kelch“ des Leidens zu trinken und sich mit der „Bluttaufe“ taufen zu lassen, sieht Er als eine höhere Nothwendigkeit an, vor der ihm — dem Menschen Jesus — zwar „bange ist“, die Er aber in willigem Gehorsam auf sich nimmt (vgl. Mark. 10, 38; 14, 30; Luk. 12, 50; Joh. 12, 24 ff.; Matth. 26, 28) und in heißem Gebetskampfe sich innerlich aneignet (Matth. 26, 42).

Ueber Zweck und Bedeutung seines Todes hat sich der Herr selbst nach den Synoptikern nur an drei Stellen ausgesprochen. Aber im Zusammenhange mit seinem Gesamtzeugniß reichen sie vollständig aus, um „Jesu Lehre“ in dieser Hinsicht festzustellen (gegen A. Seeberg a. a. O. S. 342 ff. und Kunze, Zeitschr. für wiss. Theol., 1889, S. 218 ff.), namentlich wenn wir das Johannes-Evangelium, wie sich gebührt, mit berücksichtigen. Zunächst halten wir uns an Matthäus, der — wie wir oben (S. 225) schon sahen — Jes. 53, 4 als in Christo erfüllt ansieht (vgl. Matth. 8, 17 f.: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν*). Die Verechtigung solcher Deutung besiegelt Jesus nicht bloß dadurch, daß Er (Luk. 22, 37) die jesajaniſche Weissagung (Jes. 53, 12) als „an ihm“ (*ἐν ἐμοί*) vollendet bezeichnet, sondern sein ganzes Kommen als ein „Dienen“ hinstellt (vgl. Luk. 22, 27), um „seine Seele als Lösegeld hinzugeben anstatt Vieler“ (Matth. 20, 28: *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* vgl. Mark. 10, 45). Wir erinnern uns hier daran, daß Jes. 53, 10 von dem „Einsetzen der Seele als Sühnopfer“ die Rede ist (*יָשַׁם עֹשֶׁת עֹשֶׁת*). Dreierlei ist bei jenem Ausspruch des Herrn bedeutungsvoll: 1. Die Betonung der Freiwilligkeit seiner Hingabe in den Tod (vgl. Joh. 10, 18; 18, 4). 2. Daß Er sein Leben hingiebt „anstatt Vieler“ (*ἀντὶ πολλῶν*, während sonst meist *ἐν ἑ* oder *περὶ πολλῶν* in diesem Zusammenhange gebraucht wird, d. h.

„zum Besten Vieler“, vgl. Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; Luk. 22, 19 ff.). Damit ist die Idee der „Stellvertretung“ durch Jesu eigenes Wort besiegelt und der Beweis erbracht, daß jenes „für uns“ der Sache und dem Zusammenhange nach zugleich den Gedanken der Stellvertretung nothwendig in sich schließt (gegen Hofmann, A. Seeberg u. A. s. w. u.). 3. Ist der Ausdruck *λύτρον* durchaus alttestamentlich „orientirt“ (entsprechend dem *קָדֶשׁ* 2 Mos. 21, 30; 30, 12); er bezeichnet die Opferföhne (*קָדֶשׁ* s. o. 2 Mos. 30, 15 = *ἐξιλίσσασθαι* LXX), d. h. das Mittel der „Deckung“ für die Sünder und der „Erlösung“ für die in „Todeshaft“ befindlichen „Vielen“. Ob dabei das *ἀντὶ πολλῶν* mit *λύτρον* (Hofmann, B. Weiß u. A.) oder mit *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* zu verbinden sei (A. Seeberg), scheint mir für den Sinn und die lehrhafte Verwerthung der Stelle unwesentlich zu sein. Entscheidend ist hier, daß Jesus als Heilmittler seine Seele freiwillig in den Tod gab, „mit dem Zweck, eine Vielheit von Menschen“ nicht bloß aus der „Todeshaft“ zu befreien (A. Seeberg), sondern auch „an ihrer Statt“ zu sterben, so daß seine Hingabe der Seele als Mittel der Befreiung oder Erlösung diene. Denn — wie Jesus ausdrücklich (Mark. 8, 37; Matth. 16, 26) sagt — „was könnte der Mensch geben als Lösegeld der Seele (*ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς*)?“

Jene Hauptstelle in den Aussagen Jesu über seinen Tod steht keineswegs isolirt da. Auch hat sie keineswegs den Sinn, als sei mit dem Erlösungstod für die „Vielen“ nun ein für allemal das Heilswerk abgeschlossen. Denn einerseits betont der Herr wiederholt (so Matth. 9, 13; Mark. 2, 17; Luk. 5, 32; 19, 11), daß Er gekommen sei, die „Sünder“ zur Buße zu rufen und das „Verlorene“ zu „retten“ und zu suchen; andererseits bezeichnet Er das „Aufsichnehmen“ und „Tragen“ des Kreuzes (*λαμβάνειν τὸν σταυρόν*), sowie die „Hingabe des Lebens“ immer wieder als die Bedingung der „Nachfolge“ und das Kennzeichen der „Jüngerenschaft“ (vgl. Matth. 10, 38; 16, 24 ff.; Mark. 8, 34; Luk. 9, 23; 14, 27). Dabei ist wohl zu merken, daß das „Kreuz“ für jene Zeit und für die jüdische Vorstellung insbesondere als das Fluch- und Marterholz galt (vgl. Gal. 3, 13; Röm. 8, 3 mit 5 Mos. 21, 23). An das Kreuz aber will und soll der Herr selbst „erhöhet“ werden (Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32), um die Seinen „nach sich zu ziehen“. Und am „Kreuz“ will Er seinen Leib dahingeben und sein „Blut für Viele“ vergießen (Luk. 22, 19), um den „neuen Bund“ zu begründen, *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Matth. 26, 28 f.; Mark. 14, 22 ff. vgl. 1 Kor. 11, 23 ff.). Daß hier „sein Blut“ nicht unter den Gesichtspunkt des „Opferblutes“ gestellt werden dürfe (A. Seeberg a. a. O. S. 356), ist eine seltsame Behauptung angesichts dessen, daß jenes „Blut“ im Anschluß an das Passah erwähnt wird (vgl. 2 Mos. 12, 46 und Sach. 12, 10 mit Joh. 19, 36 f., wo Jesus, am Kreuze sterbend, als das wahre Passahlamm bezeichnet wird, vgl. 1 Kor. 5, 7).

Mit unverkennbarer Beziehung auf Jer. 31, 31 ff. und die mosaische Bundschließung (2 Mos. 24, 8) spricht Er von dem „Blut des neuen Bundes“ (nicht „Verfügungsblut“, wie A. Seeberg S. 354 ff. übersetzt, vgl. dagegen Bd. II, 1, S. 627), das zur „Vergebung der Sünden vergossen“ wird. Nur in diesem Zusammenhange läßt es sich verstehen, daß Jesus schon vom Täufer (Joh. 1, 29) Zusammenhange läßt es sich verstehen, daß „der Welt Sünde wegnimmt“, in das „Lamm Gottes“ genannt wird, das „der Welt Sünde wegnimmt“, in dem es sie trägt (s. w. u. 1 Petr. 1, 19 vgl. mit Off. 5, 6). So erklärt sich auch, daß Jesus die „Vergebung der Sünden“ als den Zweck seines (nothwendigen) Leidens und seiner Auferstehung bezeichnet (Luk. 24, 46 f.). Bei seinem Tode zerreißt der Vorhang des Tempels „in zwei Stücke, von oben bis unten“ (Matth. 27, 51), d. h. es besteht keine „Scheidewand mehr“ (Hofmann) zwischen Gott dem „Allerheiligsten“ und dem sündigen Volk (Ebr. 10, 19). Das neu erworbene Leben aller wird dann durch jenes „Auferstehen Vieler“ weissagend prognostiziert (A. Seeberg a. a. O. S. 358). Es ist eine göttliche Besiegelung (Matth. 27, 54) für jenes welterlösende Wort: „Es ist vollbracht“ — wie es uns das vierte Evangelium (Joh. 19, 30) überliefert hat.

Geradezu wunderbar fügen sich nun in dieses Gesamtbild der synoptischen Zeugnisse von der Heilsbedeutung des Todes Jesu ergänzend und vertiefend ein die Aussagen im vierten Evangelium. Der Apostel, der an „Jesu Brust lag“ und Zeuge des Ringens Jesu am Kreuze war (Joh. 19, 26), hat wohl den tiefsten Blick in das Geheimniß des Kreuzes gethan. Er ist es auch, der uns die oben schon (S. 225) beleuchteten Worte von dem „Lamm Gottes“ überliefert hat (1, 29. 36). Und als Apokalyptiker schaut er im Geiste den verkörperten Heiland auf dem Throne Gottes als „das Lamm, das erwürget ist“ (Off. 5, 6 *ἐσθραγμένον*), „das uns erkaufte hat Gotte durch sein Blut“ (Off. 5, 9) und „gewaschen von den Sünden mit seinem Blute“ (Off. 1, 5 ff. vgl. 5, 12; 7, 14; 12, 11; 14, 4). Jesu Hingang gilt dem Johannes als die Bedingung für das „Kommen des Geistes“ (als *παράκλητος* = „Anwalt“ Joh. 16, 7 vgl. 7, 39). Ja, er legt dem „guten Hirten“ die Worte in den Mund (Joh. 10, 12 ff.), daß Er „sein Leben einsetzt für die Schafe“ (*τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων*), und zwar in vollkommener Freiwilligkeit. Denn — so heißt es 10, 17 f. — „darum liebet mich mein Vater, weil ich mein Leben einsetze, damit ich es wieder empfangen. Niemand nimmt es von mir, sondern ich setze es ein von mir aus. Ich habe die Macht (*ἐξουσίαν* = Vollmacht), es einzusetzen und es wieder zu empfangen.“ Darum nennt Er sich „die Thür“ (*ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα* 10, 7 ff.), d. h. den einigen Heilmittler. Wie Er sich „den Weg“ nennt (*ἡ ὁδός* 14, 6 vgl. Ebr. 10, 19 f.), weil „Niemand zum Vater kommt“ denn „durch ihn“, so ist Er auch allein „die Thür“. Denn „so Jemand durch mich (*δι' ἐμοῦ*) eingeht, der wird errettet werden“. Und zwar gilt das nicht bloß für Israel, son-

bern für alle Heiden, auf daß schließlich „Ein Hirte und Eine Heerde“ sei (10, 16 vgl. 11, 52). Denn „Jesus sollte sterben, nicht allein für das Volk, sondern damit Er auch die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit versammle“. So erklärt sich uns das geheimnisvolle Wort von dem „Weizenkorn“, daß, „indem es erstirbt, viele Frucht bringet“ (12, 24: *ἐὰν ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει*). Als der ans Kreuz Erhöhte „besitzt Er mit seiner Todeswunde (Joh. 19, 36) eine Erlöserherrlichkeit, vermöge welcher Er den bußfertigen Ausblick zu ihm bewirkt“ (A. Seeberg a. a. O. S. 134). So wird auch der Ausspruch Joh. 19, 35 ff. als Augenzeugnis des vierten Evangelisten durch die Rückbeziehung auf das Passahlamm (2 Mos. 12, 46; 4 Mos. 9, 12) und durch den Hinweis auf das Wort des Sacharja (12, 10: sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben, vgl. Off. 1, 7) klar und verständlich (vgl. Apostelg. 2, 36; 5, 30 ff.).

Wie nun der Herr seine „Erhöhung“ ans Kreuz (Joh. 3, 14 f.; 8, 28; 12, 32) als seine „Verklärungsstunde“ bezeichnet (12, 27 ff.; 13, 31 ff.; 17, 1 ff.), so gilt sie ihm zugleich als ein „Gericht über diese Welt“ und ihren „Fürsten“ (12, 31). „Es kommt der Fürst der Welt und hat nichts an mir“ (14, 30), d. h. seine Anklage muß verstummen, weil nunmehr (durch den sterbenden Christus) „der Fürst dieser Welt gerichtet“ und die „Gerechtigkeit“ dadurch beschafft ist, daß der Sohn „zum Vater geht“ (16, 5 ff.) und für die Seinen bittet (17, 1 ff.). In ihm sollen sie die Gewißheit des Friedens haben (14, 27; 16, 33), d. h. der Versöhnung und Gemeinschaft mit dem Vater. Dem „Fürsten dieser Welt“ steht also der „Friedesfürst“ (Jes. 9, 5 ff.) gegenüber, durch den das weihnachtliche „Friede auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens“ (Luk. 2, 14 vgl. 2, 29; 1, 79; Jes. 53, 5) sich verwirklicht hat (vgl. Eph. 2, 14: *αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*). Daher verheißt Er den Jüngern in dem Augenblick, wo Er von ihnen scheidet und den Todesweg betritt, „seinen Frieden“ (*εἰρήνην τὴν ἐμὴν* Joh. 14, 27) und besiegelt dieses Wort als der Auferstandene durch seinen Friedensgruß (Joh. 20, 21). Er, der gesagt hat, daß „Niemand größere Liebe hat denn die, daß Er sein Leben läßt für seine Freunde“ (15, 13); Er, der am Kreuze auch für seine Feinde fürbittend eintrat (Luk. 23, 34) und den bußfertigen Schächer tröstete (Luk. 23, 43) — Er ist es, der im hochpriesterlichen Gebet mit Hinweis auf das „Werk, das Er vollendet“ (*τελειώσας τὸ ἔργον, ὃ δέδωκας μοι* Joh. 17, 4) Alle die liebend umfaßt, die durch sein und seiner Jünger Wort an ihn glauben werden (17, 9. 14. 20). Tief bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhange der Ausspruch 17, 19: „Und für sie heilige ich mich selbst“. Das *ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιαῶμαι ἐμαυτὸν* kann nur — wie auch A. Seeberg a. a. O. S. 139 geseht — aus dem alttestamentlichen *קָדַשׁ* erklärt werden, d. h. aus der Heiligung des Opfers für Jahwe (vgl. 3 Mos. 22, 2 ff.; 5 Mos. 15, 19).

Mit dem Evangelium stimmen nun die Aussagen in dem 1. Johanneßbriefe und der Apokalypse trefflich zusammen, nur daß im Briefe das religiös-sittliche, in der Offenbarung das dogmatische Motiv vorkommt. Dort wird „die Gemeinschaft“ (*ἡ κοινωνία* 1 Joh. 1, 3) mit dem Vater und dem Sohne, sowie die „Gemeinschaft unter einander“ (*μετ' ἀλλήλων* 1, 7) dadurch begründet, daß uns „das Blut Christi reinigt von aller Sünde“, d. h. freimacht nicht bloß von der Sündenschuld, sondern auch von dem Sündendienst (*ἵνα μὴ ἁμαρτήσῃς* 2, 1 vgl. 3, 5 ff.). Daß der Apostel hier nicht „an die Sündentilgung gedacht habe“ (Seeberg a. a. O. S. 141), ist nur insoweit wahr, als es sich zunächst um Herstellung der Gemeinschaftsverhältnisse zu Gott handelt, indem Er denen, die ihre Sünden bekennen, sie vergiebt (1, 9) und sie in die Kinderschaft aufnimmt (3, 1), so daß sie der göttlichen Liebe gewiß werden (2, 2; 4, 10). Die ewig währende Bürgschaft dafür ist „Jesus Christus, der Gerechte“, den wir haben als „Anwalt mit Beziehung auf den Vater“ (*παράκλητον πρὸς τὸν πατέρα* 2, 1 ff.). Und nun folgt (mit *καὶ* angeschlossen) der erklärende und begründende Satz: „Er selber ist die Versöhnung (*ἱλασμός*) für (*περὶ*) unsere Sünden; nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt“ (2, 2). Daß *ἱλασμός* (vgl. 4, 10) an die jühnende „Bedeckung“ der Sünde am Versöhnungstage erinnert, liegt auf der Hand (*כִּפּוּרֵי* vgl. wird in den LXX mit *ἡμέρα τοῦ ἑλρασμοῦ* übersetzt, 3 Mos. 23, 27; 25, 9; 4 Mos. 5, 8 f. v. S. 223 f.). Nur wird sie hier — bei Johanneß — universell gefaßt. Als „Bergebung“ (= *כִּפּוּרֵי* vgl. Ps. 130, 4; Dan. 9, 9) wird sie Jedem zugeeignet, der „seine Sünden bekennt“ und sich „reinigen läßt“ (*καθαρισμός* 2 Mos. 29, 36; 30, 30) von „aller Ungerechtigkeit“ (1, 9), um nunmehr „seine (des Herrn) Gebote zu halten“ (2, 3 ff.). Dem entspricht die Gedankenentwicklung 1 Joh. 3, 5 ff. Die notwendige Heiligung und Reinigung der „Kinder Gottes“ (1 Joh. 3, 1 ff.) wird dadurch begründet, daß der Sohn Gottes offenbar worden ist (*ἐφανερώθη* vgl. v. 8), auf daß Er als ein Sündloser „die Sünden wegnähme“ (*τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ*), d. h. tilge, aufhebe, indem Er sie trägt und auf sich nimmt (vgl. den Ausdruck *ἀνένεγκεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* 1 Petr. 2, 24 und das *ἄρατε ἐφ' ὑμᾶς* im Munde Jesu Matth. 11, 29: nehmet auf euch das Kreuz ic.). Daß auch 1 Joh. 3, 5 (wie Joh. 1, 20 f. v.) an das Opfer gedacht ist, beweist die analoge Ausdrucksweise in den LXX: *λαμβάνει τὰς ἁμαρτίας* (3 Mos. 5, 1; 4 Mos. 5, 31; *φέρειν* Jes. 53, 4 ff., vgl. dagegen A. Seeberg S. 156 ff.). Zugleich aber wird darauf hingewiesen, daß Sündendienst Teufelsdienst sei (v. 8), und daß der Sohn Gottes dazu offenbar worden sei, um „zu lösen“ (*λύσῃ*) die Werke des Teufels“, d. h. durch seine Selbsthingabe den zu überwinden, der da von Anfang (*ἀπ' ἀρχῆς*) sündigt. Durch den Sohn allein werden wir der Liebe des Vaters gewiß. Das ergibt sich aus dem ganzen

Abchnitt 1 Joh. 4, 10—20. Denn hier wird die „Liebe Gottes“ darauf gegründet, daß Er seinen Sohn gesandt als *λασµὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡµῶν* (f. o.). „Und wir haben es gesehen (*τεθεάμεθα*) und bezeugen es (*μαρτυροῦμεν*), daß der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt“ (*σωτήρα τοῦ κόσμου* v. 14). Darauf beruht die Gewißheit, daß Gott Liebe ist, und darinnen ist vollendet die Liebe unter uns (*μεθ' ὑμῶν*), daß wir Freundschaft haben (*παρρησίαν*) am Tage des Gerichts (v. 16 f. vgl. 2, 18).

Werfen wir nun noch einen Blick in die Off. Joh., so erscheint es vollends unbegreiflich, wie A. Seeberg (S. 160) die Behauptung wagen kann, bei Johannes fände sich nichts von einer Beziehung des Todes Christi zu dem Opfer! Muß doch Seeberg die Thatfache zugestehen (S. 162), daß Christus hier als „Gegenstück des Blutes des Passahlammes“ erscheine und daß „der Tod des Passahlammes ein Opfertod war“ (S. 159). Freilich waltet in der Apokalypse zunächst (1, 5 ff.) der Gesichtspunkt vor, daß der Herr als „Fürst aller Könige der Erde“ (f. § 43, a) uns erlöst und zu einem „Königreich“ (*βασιλείαν*) und zu „Priestern“ Gottes und seinem Vater gemacht habe (Off. 1, 7 vgl. 2 Mos. 19, 6). Aber dieser dogologische und eschatologische Gesichtspunkt beruht darauf, daß „Er uns geliebt hat und gewaschen von den Sünden mittelst seines Blutes“ (*ἐν τῇ αἱματι αὐτοῦ* 1, 5). Daher gebührt Ehre und Preis dem „Lamm, das erwürget ist“ und uns Gotte erkaufte hat „durch sein Blut“ (*ἐν τῇ αἱματι σου* 5, 9 ff.; vgl. 7, 14; 12, 11; vgl. 13, 8, wo — im Hinblick auf den ewigen Rathschluß Gottes — von Jesu als dem Lamm die Rede ist, das „von Grundlegung der Welt an erwürget ist“). Und mit 1 Joh. 3, 8 stimmt es, wenn Off. 12, 10 f. gesagt ist, die *σωτηρία* und die *δύναμις* und die *βασιλεία* sei unseres Gottes und die *ἐξουσία* seines Gesalbten geworden, weil der „Verkläger unserer Brüder“ (*ὁ κατηγορῶν*) überwunden sei „durch das Blut des Lammes“ und „durch das Wort ihres Zeugnisses . . . bis in den Tod“.

Fast noch deutlicher als bei Johannes tritt uns im Hinblick auf den Tod und das „Blut“ Jesu bei dem Apostel Petrus der Opfergedanke entgegen. Ohne diesen wäre es unverständlich, wie gleich im Eingangsgrüße (1 Petr. 1, 2) von „Besprenkung“ (*ῥαντισμός*) mit dem Blute Christi die Rede sein kann, als dem Ziel (*εἰς*) jener „Heiligung des Geistes“ (Gen. auct.) für die „Erwählten“ (Gläubigen) in der „Zerstreuung“ (*διασπορά*). Wie Ebr. 10, 22 die „Besprenkung der Herzen“ (*ἐρραντισμένοι τὰς καρδίας*) mit der Erlösung vom „bösen Gewissen“ in Zusammenhang gebracht wird, so bei Petrus mit dem „Gehorsam“ (*εἰς ὑπακοήν*) der an Christum gläubig Gewordenen (v. 7 f. vgl. was 2 Petr. 1, 9 von dem *καθαρισμός τῶν πάλαι ἁμαρτιῶν* gesagt ist). Jedenfalls gemahnt der Ausdruck „Besprenkung des Blutes Christi“ zunächst nicht an das Abendmahl (A. Seeberg S. 312),

sondern weist auf das alttestamentliche Vorbild hin (2 Mos. 29, 31 ff.; 3 Mos. 8, 30; 14, 1 vgl. B. Weiß, Petr. Lehrbegr. S. 269). Das ergibt sich klar und bestimmt aus 1 Petr. 1, 18, wo die Mahnung zu „heiligem Wandel“ motiviert wird durch Hinweis darauf, daß sie erlöst sind (*ἐλυτρώθητε* vgl. 2 Petr. 2, 1 *τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότῃν*) „nicht durch Gold oder Silber, sondern durch das theure Blut Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes“. Und zwar gründet der Apostel diese Thatfache auf den vortweltlichen Rathschluß Gottes. Denn allein durch ihn haben wir Glauben an den Gott, der ihn auferweckt hat von den Todten und ihm die Herrlichkeit gegeben, auf daß wir Glauben und Hoffnung zu Gott (*εἰς θεόν*) haben mögen (vgl. 1 Petr. 1, 3 ff. und v. 21). Wäre A. Seeberg (S. 288 ff.) von diesen beiden Stellen des ersten Capitels unseres Briefes ausgegangen, statt von den in ihrem Zusammenhange strittigen Aussagen (1 Petr. 2, 24 und 3, 18), so wäre er nicht zu der unbegründeten Schlussfolgerung gelangt (S. 304), daß Christi Leiden, sofern es „Beispiel“ sein soll für jene ungerecht duldenden Sklaven, schlechterdings „nicht als ein stellvertretendes Sühnleiden“ gefaßt werden dürfe (gegen Hofmann, B. Weiß, Luther, Kühl, Ritschl II², S. 214). Uns scheint der Zusammenhang gerade das Gegentheil zu erweisen: weil Christi unschuldig Leiden sie zu Gottes Kindern gemacht hat und vom „eitlen Wandel nach väterlicher Weise erlöst hat“, sollen sie sich wappnen mit dem gleichen Sinn der Leidenswilligkeit in der Nachfolge Jesu, des Gerechten und Heiligen. Denn obwohl sie Sünder sind, können und sollen sie doch als unschuldig Leidende sich bewähren im gläubigen Ausblick zu dem, der „unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat (als Opferlamm) in seinem Blute auf das Holz (des Kreuzes vgl. Apostelg. 5, 30; 10, 39; Gal. 3, 13), auf daß wir (Alle) von den Sünden frei geworden (*ἀπογενόμενοι*) der Gerechtigkeit leben“. Die dann folgende Berufung auf Jes. 53, 5 (durch dessen Wunde ihr seid heil worden) ist ebenso unzweifelhaft, als das nun folgende Bild von den „irrenden Schafen“, die zum Hirten und Bischof ihrer Seelen bekehrt worden sind, an Jes. 53, 6 (vgl. Joh. 10, 12; Ez. 34, 6) erinnert. Seeberg gesteht zu, daß hier auf das „Passahlamm“ (2 Mos. 12, 8) Bezug genommen sei und fügt (a. a. O. S. 300) hinzu: „Allem gottesdienstlichen Blutvergießen wohnte eine sühnende Kraft inne, also auch dem Blute des Passahlammes.“ Damit ist aber zugleich das „stellvertretende Sühnleiden“ — das Seeberg S. 304 bestreitet — thatsächlich zugestanden, wie das aus 1 Petr. 3, 18 ff. (vgl. mit 4, 1) sich ergibt. Denn hier wird zur Stärkung der Leidenswilligkeit der Christen im Ausblick zum Herrn (vgl. Ebr. 12, 2 ff.) darauf hingewiesen, daß „Christus einmal (*ἑπανά* = *ἐφάπαξ* Ebr. 7, 27; 9, 12; 10, 10; Röm. 6, 10) für unsere Sünden gelitten hat (*ἔπαθεν*) oder (was besser bezeugt ist) gestorben ist (*ἀνθράναι*), der Gerechte für Ungerechte, auf daß Er uns hinführte (*προσαγάγῃ*) zu Gott.“ Ob-

wohl auch hier das *ἐπερ* — rein sprachlich genommen — so viel heißt als uns „zum Besten“, so ist doch der doppelte Zusatz: *περὶ ἀμαρτιῶν* und *δικαίος ἐπερ ἀδικῶν* ein klarer Beweis dafür, daß der Sache nach die Idee der Stellvertretung darin mit enthalten ist (vgl. 4, 1). Auch nach den Reden Petri in der Apostelgeschichte (2, 22 ff. 36 ff.; 3, 12—18; 5, 30 ff.; 10, 39 ff.) hat Christus durch sein gottgewolltes Sterben und Auferstehen als der „Fürst des Lebens“ für uns „die Schmerzen des Todes aufgelöst“, damit alle Bußfertigen, die sich auf den Namen Jesu taufen lassen, Vergebung der Sünde und die Gabe des heiligen Geistes empfangen. So erfüllte sich, was Gott durch den Mund seiner Propheten zuvor verkündet (Apostelgesch. 3, 18; 10, 43), nämlich die Reiden mit Beziehung auf Christum und die Herrlichkeiten danach“ (1 Petr. 1, 11: *τὰ εἰς Χριστὸν παθημάτων καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*).

Noch deutlicher tritt das Moment der stellvertretenden Sühne im Tode Christi — mit Rückbeziehung auf das alttestamentliche Opfer — in den paulinischen Episteln und im Ebräerbrieft zu Tage, die wir zum Schluß noch ins Auge zu fassen haben. Schon die Reden Pauli in der Apostelgeschichte (13, 26 ff. 38 ff.; 17, 3; 20, 28; 26, 23) weisen in eigenartiger Weise darauf hin, daß der Christus, der durch „sein eigenes Blut“ sich die Gemeinde Gottes erworben hat (20, 28), kraft seines Todes und seiner Auferstehung für alle Glaubenden der Grund ihrer Rechtfertigung ist (13, 39: *ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται*). Denn „durch diesen“ (*διὰ τούτου*), als dem einigen Mittler (*μεσίτης* 1 Tim. 2, 5 f.), der sich selbst für Alle (*ἐπερ πάντων*) als *ἀντίλυτρον* hingegeben hat (f. o. Matth. 20, 28), wird auch Vergebung der Sünden verkündigt (resp. Befreiung von alle dem, wodurch ihr im Gesetz Mosis nicht konntet gerechtfertigt werden). Derselbe Grundgedanke wird nun in den Briefen — namentlich an die Römer, Korinther und Galater (resp. Eph., Kol. und Phil.) — ausgeführt. Das „Kreuz Christi“ erscheint geradezu als der Kern- und Brennpunkt der ganzen paulinischen Predigt (1 Kor. 1, 17 ff.; 2, 2; Gal. 3, 1; 5, 11; 6, 14; Phil. 3, 18; Kol. 2, 14). Das Thema des Römerbriefes (1, 16 ff.), daß das Evangelium von Christo eine Kraft Gottes sei zur Errettung (*εἰς σωτηρίαν*) jedem Glaubenden, weil darinnen geoffenbart wird die „Gerechtigkeit Gottes“, die als eine von Gott stammende (Gen. auct.) auch vor ihm gilt — wird Röm. 3, 24 ff. eingehend durch den Hinweis auf die Erlösung (*ἀπολύτρωσις*), die sich in Christo vollzogen hat, begründet, nachdem der Apostel darauf hingewiesen, daß unterschiedslos (v. 23) Alle gesündigt haben und der Ehre vor Gott ermangeln, daß sie nur geschenktweise (*δωρεάν*) durch seine Gnade gerecht gesprochen werden, stützt er diese Behauptung auf den Satz (v. 25): *ὃν (Χριστὸν) προσέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Ob man mit dem Ausdruck *ἱλαστήριον* die alttestamentliche Sühnstätte (resp. den Sühndeckel, *כַּפֶּרֶת* vgl. 2 Mos. 26, 34) bezeichnet sehen will,

oder (neutral) nur das „Sühnmittel“ (A. Seeberg S. 187), oder (personal, mascul. Hauptleiter a. a. O. S. 22) den Sühner (?), erscheint für den Gedanken selbst von keiner entscheidenden Bedeutung. (Vgl. H. Cremer, Paulin. Rechtfertigungslehre, S. 431 ff.) Jedenfalls beweist der Zusatz „in seinem Blute“ unzweideutig, daß Paulus hier Christum als Sühnopfer hingestellt sieht. „Durch den Glauben“ wird Er uns zu eigen und im Glauben lernen wir es verstehen, daß dadurch „erwiesen“ wird die „Gerechtigkeit“ des Gottes, der bisher die Uebertretungen in Geduld übersehen, aber nunmehr den an Jesum Glaubenden rechtfertigt (*δικαιοῦντα τὸν ἐν πίστει Ἰησοῦ*). Daß hier nicht vom Glauben Jesu die Rede sein kann (Hauptleiter), scheint uns der Zusammenhang deutlich zu beweisen (vgl. 1, 16 f.). Und daß hier zunächst nicht von der strafenden oder richterlichen, sondern von der sühnenden Gerechtigkeit Gottes die Rede ist (Seeberg S. 189), dürfte keinem Zweifel unterliegen. Aber diese „sühnende Gerechtigkeit“ erweist sich eben als eine solche, die mit dem fordernden und richterlich drohenden Gotteswillen — wie er im Gesetz offenbar wird — zusammenstimmt, d. h. in normaler, weil gottgeordneter Weise die Gemeinschaft der sündigen Menschen mit Gott ermöglicht. Oder — wie A. Seeberg sich ausdrückt (S. 193) — „Gott hat es durch den Tod Christi ermöglicht, seinen fordernden Willen, dessen Ausdruck das Gesetz ist, nicht bestimmend sein zu lassen für sein Verhalten zum Menschen.“ Noch zutreffender sagt H. Cremer (a. a. O. S. 432) zu der Stelle: „Gottes Gesinnung bedarf nicht der Wandlung. Dagegen bedarf es einer Opferhöhe zu dem Zwecke, damit Gott nicht genötigt werde, ein anderes Verhalten einzuschlagen.“ So tritt denn durch das *ἱλασθῆναι* (resp. *ἱλασμός*) — wie Cremer hinzusetzt — „eine allerdings fundamentale Veränderung“ zu Tage. Denn „die Sühne ist göttliche Institution und Gabe. Durch Annahme der Sühne entging“ auch Israel der Offenbarung des Zornes Gottes und blieb im Bunde der Gnade.“ So ist auch für das neutestamentliche Gottesvolk der Ruhm „ausgeschlossen“ durch das „Gesetz des Glaubens“ (Röm. 3, 27 f.). Im Glauben erkennen wir (Röm. 5, 8; 8, 31 ff.) die Liebesabsicht Gottes, die sich in der Selbsthingabe seines Sohnes bis zum Tode am Kreuz kundgab, da „wir noch Feinde waren“ (5, 10). Nun aber „sind wir Gotte versöhnt“ (*κατηλλάγημεν τῷ θεῷ*) durch den Tod seines Sohnes. Nicht wir haben uns — etwa durch „Aufgeben unserer Willensfeindschaft wider Gott“ (A. Ritschl) — mit ihm versöhnt. „Empfangen“ haben wir die Versöhnung (*καταλλαγὴν ἐλάβομεν*) und sind „durch ihn gerettet worden von dem Zorne“ (scil. des Richters Röm. 5, 8). Denn Er ist „dahingegeben um unserer Uebertretungen willen“ (Röm. 4, 25 *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν παρεδόθη*) und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen (*διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*). So vollendet sich die Heilswirkung seines Todes für den Glauben in der Auferstehung (vgl. 1 Kor. 15, 17). Die er-

läuternde Begründung dafür im generellen Sinne finden wir Röm. 5, 15 ff. (durch den „Einen Menschen“ Christus, als Gegenbild Adams, ist die „Gnade“ und „Rechtfertigung des Lebens“ zu allen Menschen gekommen), im speciellen (persönlichen) Sinne Röm. 6, 3 ff. durch das „Begrabensein in seinen Tod mittelst der Taufe“ (Gal. 3, 27 f. vgl. Kol. 2, 11) und durch Auferstandensein des mit Christo gekreuzigten „alten Menschen“ im Glauben (vgl. Röm. 6, 5 ff. mit Gal. 5, 24). Wie also Christus einmal (ἐγάρπε Röm. 6, 10 vgl. 2 Kor. 5, 15 ff.) gestorben ist „der Sünde“ (τῇ ἁμαρτίᾳ, Dat. incomm.), so sollen wir fort und fort der Sünde absterbend in Christo leben (vgl. 2 Kor. 5, 15). Also: trotz allem Kampf, den wir noch zu bestehen haben durch das in unserem Fleisch sich geltend machende „Gesez der Sünde“ (Röm. 7, 23 ff.; Gal. 5, 17), wissen wir doch (im Glauben), daß die, die „in Christo sind“, kein Verdammungsurtheil (κατάκριμα Röm. 8, 1 ff. vgl. 5, 10) trifft. Denn Gott hat seinen eigenen Sohn gesandt in Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde; und um der Sünde willen verdammte Er die Sünde im Fleisch, damit die Rechtsforderung (δικαίωμα) des Gesetzes in uns erfüllt werde, sofern wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste (8, 3 ff.). Damit ist die sittlich erneuernde Bedeutung und Tragweite der sühnenden That Gottes in Christo gewährleistet. Aber zugleich wird dadurch der stellvertretende Charakter seiner Selbsthingabe in den Tod besiegelt, wie das nach der positiven (versöhnenden) Seite durch die Hauptstelle 2 Kor. 5, 15 ff., nach der negativen (erlösenden) Seite durch Gal. 3, 13 ff. erhärtet wird.

Jenes Triumphlied, das der Apostel, dem das „Wort vom Kreuz“ eine „Gotteskraft“ ist (1 Kor. 1, 18 ff.), im 1 Kor. Briefe anstimmt (der Tod ist verschlungen in Sieg, 15, 55 f.), gründet sich für ihn darauf, daß „Gott in Christo war, die Welt sich selbst versöhnend“ (κόσμον καταλλάσσειν ἐν αὐτῷ 2 Kor. 5, 19). Durch das ἦν wird die historische Thatfache betont, daß Gott das Friedensverhältniß zwischen ihm und der sündigen Menschheit hergestellt habe. Jenes „Gott war in Christo“ beweist, daß der weltüberwindende und friedensbringende Werth seines Todes bedingt war durch die Gottesfülle, die in ihm wohnte. Gegen R. Graß (Zur Lehre von der Gottheit Christi, 1900, S. 11), der die gewagte Behauptung aufstellt, daß „die Schriften des N. T. keine Antwort enthalten auf die Frage nach der Bedeutung der Gottheit Christi für den Heilswerth des Todes Christi“ — be- rufen wir uns nicht bloß auf Ebr. 9, 14 (f. w. u.) und die genannte Stelle 2 Kor. 5, 19 („Gott war in Christo“), sondern namentlich auf Kol. 1, 19: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ vgl. 2, 9. 13 f.: ἐξαλείψας τὸ κατ' ἡμῶν χειρόγραφον κ.; Eph. 2, 15). Andererseits aber ist „das Wort von der Versöhnung“ (ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς 2 Kor. 5, 19) unter uns aufgerichtet darauf hin, daß Gott

den, der von keiner Sünde wußte, für uns (also: uns zu gute und zugleich an unser statt) zur Sünde gemacht (d. h. „er ist mit ihm umgegangen, als hätte er lauter Sünde vor sich“, f. S. Gremer a. a. O. S. 428 ff.), auf daß wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm“. Daß hier der Gedanke der Stellvertretung durch den Zusammenhang gefordert wird (vgl. v. 14: „so Einer für Alle gestorben ist, so sind sie, d. h. in ihm Alle gestorben“) liegt auf der Hand. Es kommt aber das dargebotene Gut selbstverständlich nur denen zugute, die mit ihm sterben und im Glauben die „Gerechtigkeit Gottes“ ergreifen (f. o. Röm. 1, 16 f.). Wie an jener Korintherstelle in positivem Sinne die Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der sündigen Menschheit in den Vordergrund gestellt wird, so erscheint in dem Galaterbriefe, der die Erlösung von dem „Fluch der Gesetzesforderung“ zum Thema hat, die negative Seite insbesondere hervorgehoben, d. h. die Befreiung von dem Verdienst durch den Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und „sich selbst für mich dahingegeben“ (Gal. 2, 20). Das „mit Christo gekreuziget sein“ (Gal. 2, 19; 5, 24) gilt dem Apostel auch hier als die subjektive Bedingung für das Verständniß der in Christo vollzogenen Erlösungsthatfache. Der „Fluch des Gesetzes“ (die κατάρα τοῦ νόμου Gal. 3, 13) ist von uns genommen. Die wider uns zeugende „Handschrift“ (τὸ κατ' ἡμῶν χειρόγραφον Kol. 2, 14), die „Scheidewand des Zaunes“ (der Gebote in Sagen Eph. 2, 14 f.) ist aus dem Mittel gethan. Und das ist geschehen dadurch, daß Er, der Herr, „für uns“ zum Fluche wurde an jenem „Holz des Fluches“ (vgl. o. das zu 1 Petr. 2, 24 Gesagte, S. 223). A. Seeberg (S. 215) betont hier (unter Berufung auf Kittsch, R. d. B. II, S. 250) das „Widerliche der hergebrachten Deutung“, nämlich daß Gott „einen Unschuldigen verfluche“!? Aber diese bekanntlich schon von Socin gebrandmarkte „Deutung“ ist von kirchlicher Seite nie (auch nicht von Philipp, wie Seeberg meint) befürwortet worden. Daß Christus sich „dem Zorn Gottes unterstellt“ habe, indem Er „für die Sünder eintrat“, ist allerdings die Meinung Pauli, wie er denn auch sonst den Nachdruck darauf legt, daß der Herr, „gehorsam bis zum Tode am Kreuz“ (Phil. 2, 8), uns die „Kindschaft“ errungen hat dadurch, daß Er „unter das Gesetz gethan ward (γεγόμενος ὑπὸ νόμον Gal. 4, 4). So allein gewinnen wir — im Gegensatz zur eigenen Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt — die wahre, aus Gott stammende Gerechtigkeit (τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην Phil. 3, 9 f.) und zwar durch die im Glauben erfahrene „Gemeinschaft seiner Leiden“, indem wir „seinem Tode ähnlich werden“ (f. o. S. 235). Der Apostel betont dabei die Freiwilligkeit der Liebe, die ihn für uns sterben hieß, damit wir bewahrt würden vor dem Zorn (f. o. zu Röm. 5, 8 f.). In diesem Sinne ist Christus „für uns zur Sünde geworden“, indem Er ihre Folgen getragen; ja ich möchte mit Seeberg sagen (S. 212): „Für uns kam Er vor Gott zu stehen als Träger

unserer Sündenlast" (Jes. 53, 4). Wie dies aber ohne „Stellvertretung“ zu denken sein soll, ist mir unerfindlich. (Vgl. Hofmann, Schriftber. II², S. 329; Dalmer, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, S. 3). Daß Paulus hier wie überall *ἐν* (oder *περί*, nie aber *ἀντί*) braucht (Seeberg S. 210), ist nicht entscheidend. Denn daß Christus sich selbst als *ἀντιλήτορον* gegeben (vgl. 1 Tim. 2, 6 mit Tit. 2, 14), beweist — wie aus dem Zusatz *ἐν* *πάντων* hervorgeht — daß jenes „für uns“ oder „für Alle“ den Gedanken der Stellvertretung nicht aus-, sondern einschließt. Denn im Sinne der Stellvertretung hat Er wirklich den Tod für Alle erlitten; ob aber „Allen zugute“, erscheint insofern fraglich, als keineswegs „Alle“ sich seiner im Glauben getrösten, sondern durch den Widerspruch gegen das Wort vom Kreuz nur reiß werden zum Gericht (s. o. S. 227 zu Matth. 20, 28: *λύτρον ἀντί πολλῶν* vgl. Schäfer, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus S. 81 ff.; Kühn a. a. O. S. 168). — Noch unhaltbarer erscheint mir die Behauptung Seeberg's (a. a. O. S. 201 vgl. S. 22), Paulus habe „keine Werthung des Todes Christi nicht an der alttestamentl. Opfervorstellung orientirt“. Dagegen entscheidet (wie selbst Nitsch zugestehet II² S. 162 f.) schon die oben betrachtete Stelle Röm. 3, 25, sowie alle jene Aussagen Pauli, die auf das „Blut Christi“ in seiner reinigenden und sühnenden Macht hinweisen (Röm. 5, 9; 1 Kor. 10, 16; 11, 26; Eph. 1, 7; 2, 13; Kol. 1, 14, 20). Außerdem aber bezeichnet der Apostel Christum direct als „Opferlamm, für uns geschlachtet“ (1 Kor. 5, 7), sowie als *θυσία τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας* (Eph. 5, 2). Seeberg bewegt sich — wie mir scheint — in einem Selbstwiderspruch, wenn er (S. 284) sagt: „Um der darin ausgesprochenen Liebe willen war die Todesthat Christi für Gott ein wahrhaft wohlgefälliges Opfer“; und gleich darauf (S. 285 ad Eph. 5, 2 u. 26) die Behauptung hinstellt: „Weder der Opferwerth, noch der stellvertretende Charakter des Todes Christi“ seien hier entscheidend! Daß Paulus — wie Seeberg S. 208 betont — selbst noch (in Rücksicht auf die Juden) „Opfer geduldet und gebracht habe“ (Apostelg. 21, 26; 24, 17), ist von keinem Belang, da es sich dort nicht um „Sühnopfer“ (*θυσία*), sondern nur um „Darstellung“ und „Darbringung“ (*προσφορά*) im Tempel handelte. Und Röm. 12, 1, wo der Apostel die Christen ermahnt, ihre Leiber darzubringen als ein „lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer“ (vgl. die *πνευματικαὶ θυσίαι* 1 Petr. 2, 5), ist nicht ein Beweis dafür, daß Paulus die Eigenart und Einzigartigkeit des Sühnopfers Christi in Frage stellt, sondern daß er der Christen Selbsthingabe als die gottgewollte Frucht dieses Opfers angesehen wissen will (s. o. zu Röm. 6, 6 ff.; 2 Kor. 5, 15). Wollends unbegreiflich wird es, wie man aus der paulinischen Versöhnungslehre den Opfergedanken und die Stellvertretung wegdeuten mag, wenn man erkennen und zugestehen muß, daß der Ebräerbrief, auch wenn er nicht von dem Apostel selbst stammt, doch

jedenfalls in paulinischem Geiste das hohepriesterliche Opfer Christi in den Mittelpunkt der ganzen Heilslehre stellt. —

Freilich meint Seeberg (S. 116), daß auch im Ebräerbrief „der Gedanke des Opfertodes Christi nur (!) eine Consequenz des Bildes vom Hohenpriester“ bilde, und fügt den Satz hinzu: „Es kann nichts irriger sein, als die Heilsbedeutung des Todes Christi aus der Bedeutung der Opfer herleiten zu wollen“ (vgl. S. 27). Gleichwohl muß er selbst zugestehen (S. 25), daß „in der grundlegenden That des Todes Christi das unterschiedliche (wiederholte) Opfern der Priester zu einer einmaligen Selbstdarbringung zusammenfiel“. „Der Zweck des Opfers Christi“ — so sagt A. Seeberg (S. 60) mit Berufung auf Ebr. 2, 14 — „bestand darin, die Menschen von der Herrschaft Satans zu befreien“. Und S. 83 heißt es: „sein Tod muß ein Opfertod sein, welchem schattenhaft der Opfertod der Thiere in alttestamentlicher Zeit entspricht.“ Wie verträgt sich aber damit der darauf folgende Satz: „aber freilich dadurch bedingt, daß der am Kreuz Gestorbene zugleich der himmlisch Verklärte ist. Aber die Versöhnung selbst (*ἵνα ἀπαλλάξῃ* Ebr. 2, 15) vollzieht sich doch durch seinen zeitlichen Opfertod. Das ergibt sich aufs Klarste aus den Hauptstellen Ebr. 2, 17; 4, 14—5, 10 u. 7, 26 f. Wie im ganzen Ebräerbrief Christus als der gen Himmel gefahrene, ewige Hohenpriester den Gegensatz bildet zu dem „aus Menschen“ genommenen Hohenpriester (5, 1 u. 10), so erscheint Er zugleich als derjenige, der nicht, wie im A. B., viele „Gaben und Opfer“ (*θυσίαι τε καὶ θυσίαι*) sondern ein für allemal (*ἐξάναξ* Ebr. 7, 27) das vollkommene Opfer Gotte darbringt „zu versöhnen die Sünden des Volks“ (*ἱλασσεῖται τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* Ebr. 2, 17). Das *ἀναφέρειν* (vgl. 1 Petr. 2, 24) erinnert an das hebr. *נָסַח* (oder *נָסַח* = *προσφέρειν* τῷ θεῷ) und setzt den „Altar“ (*θυσιαστήριον*) voraus, an den das Opferblut gesprengt wurde (s. o. S. 223 ff.). Diese einmalige Selbstaufopferung vollzieht Er, der der „Sohn“ ist, in Ewigkeit (vgl. Ebr. 1, 3 mit 7, 22). Daraus geht hervor, daß seine Gottheit uns den Ewigkeitswerth seines Todes verbürgt (gegen Graf, s. o. S. 236). Der „Hohenpriester, der da sich gesetzt hat (*ἐκάθισεν* Ebr. 8, 1) zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmel“, ist zugleich der Mensch, der „versucht worden allenthalben, doch ohne Sünde“. Daher kann Er „Mit leiden haben mit unserer Schwachheit“ (Ebr. 4, 15 vgl. 2, 18), weil Er „in den Tagen seines Fleisches Witten und Flehen mit lautem Geschrei und Thränen dargebracht und eben dadurch Gehorsam gelernt hatte“ (Ebr. 5, 7 f.). So ist Er der „Ursacher der ewigen Errettung“ (*αἰτίας σωτηρίας αἰώνιον* Ebr. 5, 9) geworden für Alle, die ihm gehorsam sind. So ist Er, der das „wahrhaftige Zelt“ der Sühne (= Stützhütte, s. o. Ebr. 8, 1) unter uns aufgerichtet hat, „eines besseren Bundes Mittler“ geworden (8, 6: *χρη-*

τονος διαθήκης μεσίτης vgl. Jer. 31, 31 u. Vb. II, 1 S. 627 ff.). Und zwar dadurch, daß Er „durch sein eigenes Blut eine ewige Erlösung gefunden“ (Ebr. 9, 11 ff.: διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος—ἐαυτὸν προσήνεγκεν ἁμαρτων τῷ θεῷ als διαθήκης καινῆς μεσίτης vgl. 2 Mos. 24, 6 ff. mit Ebr. 12, 24). Neben dem Opfergedanken wird also zugleich die Thatsache der Stellvertretung betont (9, 28: πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας). In diesem gottmenschlichen „Willen“ sind wir „geheiligt durch das Opfer des Leibes Jesu Christi ein für allemal“ (Ebr. 10, 10, wo das ἐφάπαξ im Gegensatz zu den wiederholten, weil unzulänglichen alttestamentlichen Opfern nur die Vollgültigkeit der genugthuenden Selbsthingabe Christi bezeichnen kann, vgl. Ebr. 9, 7 ff.; 10, 11 ff.). So erklärt es sich, daß der Verfasser des Hebräerbriefes zum Schluß dieser Gedankenentwicklung (Ebr. 10, 19 ff.) das freudige Triumphlied anstimmen kann im Hinblick auf den „Eingang zum Heiligthum durch das Blut“ Jesu (Ebr. 10, 19 ff.), der uns eben dadurch der „zugängliche und lebendige Weg durch den Vorhang“ (sein Fleisch) geworden ist und zu einen „großen Priester über das Haus Gottes“. Freilich ist Er es nur für die, welche „mit wahrhaftigem Herzen in Vollgewißheit des Glaubens, durch Besprengung der Herzen los vom bösen Gewissen“ (f. v. 1 Petr. 1, 3; Ebr. 10, 21 ff.; 12, 24) festhalten an dem „Bekanntniß der Hoffnung unverrückt“ (10, 23–28 vgl. 11, 1; 12, 2 f.).

b) Die kirchliche Lehre von der Versöhnung tritt in der urchristlichen und patristischen Zeit entschieden zurück gegen die Lehre und Bekenntnissentwicklung auf christologischem Gebiete (f. v. § 35, b S. 68 ff.). Die Person Christi als des gottmenschlichen Herrn und Heilandes stand im Vordergrund des Glaubensbewußtseins. Er wird gepriesen als Mittler und Versöhner, in allen liturgischen Gebeten verherrlicht als „das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt“. Sein „Blut“ gilt als reinigend und sündentilgend (selbst bei Justin). Aber die Idee des Sühnopfers zur Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott dem Vater wird nicht näher entwickelt und begründet. Ja, es ist mit einem gewissen Schein des Rechts darauf hingewiesen worden (Ab. Harnack, D. G. 1², S. 232 ff.), daß es zuerst die Gnostiker waren, die das „Dogma“ von der Weltlösung durch Christum anerkannten und durch Hinweis auf den „Zorn Gottes“ und die „Nothwendigkeit des Opfers“ zu begründen suchten. Insbesondere habe Marcion — wie Harnack behauptet (a. a. O. S. 235 f.) — „die Einzigkeit und Größe der Erlösung durch Christus in das hellste Licht (!) gestellt und diese Erlösung in der Person Christi, vornehmlich im Kreuzestode, angeliebt.“ Allein hier liegt gerade eine mehr als bedenkliche Verzerrung der biblischen Grundidee vor. Jener „gerechte Gott“, dem das „Opfer“ gebracht werden mußte, ist eben nach gnostischer Ansicht nicht der wahre Gott, sondern der (alttestamentlich) „zürnende Gott des Fleisches“. Die „Zornlosigkeit des guten

Gottes“ (S. 233) ist die Voraussetzung der gnostisch-marcionitischen Lehre; und „der Tod Christi ist nur der Preis, um welchen der Gott der Liebe die Menschen von dem (richtenden und zürnenden) Weltgeschöpfer des A. T.s (dem Demiurg) erkaufte hat“. So erscheint der Tod Christi gleichsam als „Abfertigung des gerechten Gottes“, der im Grunde eine böse, satanische Macht repräsentirt. Das ist doch toto coelo verschieden von der Lehre und dem Glauben der alten Kirche, für welche — wie Ab. Harnack selbst zugestehen muß (1² S. 72 ff.) — „das Kreuz Christi Mittelpunkt aller Erkenntniß“, ja das Hauptzeugniß für die im Glauben erfasste heilige Gottesliebe war (vgl. 1 Kor. 15, 3; 2 Kor. 5, 16 ff.; Joh. 7, 16; Röm. 5, 8). So wird denn auch die Thatsache des Sühnopfers Christi, verbunden mit dem Gedanken der Stellvertretung, bereits von den Apologeten und älteren griechischen Vätern hervorgehoben; so z. B. bei Justin d. M., wenn er (Dial. c. Tr. cap. 40 und 95) sagt: „Christus hat den Fluch (κατάρα) für uns Alle getragen“; oder bei Clem. Al.: „Für Jeden von uns hat Christus sein Leben eingesetzt, das an Werth dem Leben Aller gleich war“ (vgl. Thomajus, Christi Person und Werk II, S. 116 f.). Origenes (Hom. ad Röm. 3, 23 f.) hebt mit Nachdruck hervor: per hostiam sui corporis (Christus) propitium hominibus fecit Deum. Ähnlich (Hom. in 4 Mos. 24, 1 ff.): propitiatio non fit nisi per hostiam, und zwar pro nobis, qui debitores eramus. Ja, es wird — im Anschluß an Röm. 4, 8 und in der Hom. über Joh. (XXVIII, 14) — Christus zugleich als „fleckenloses Opfer“ und als „Hohepriester“ bezeichnet, der „sein eigenes Blut für uns Gotte darbrachte“ und „stellvertretend die Strafe trug“ (vgl. A. Serberg, D. G. 1, S. 113 ff.; Thomajus a. a. O. III, 1 S. 173, 227). Aber dieser tiefe und christgemäße Gedanke wird freilich in der eigentlichen Lehrentwicklung kaum verworther; jedenfalls nicht ihr eingegliedert als ein centrales und wesentliches Moment. Namentlich bei Orig. tritt Christus, obwohl er ihn als den „Arzt für die Sünder“ zu verherrlichen sucht, doch vorzugsweise als der wahre „Gesetzgeber“ (νομοθέτης) in den Vordergrund, sowie als derjenige, der uns durch Ertragung der Leiden ein „Abbild vollkommenen Lebens“ geworden sei (παράδειγμα ἀρίστον βίου Contr. Cels. I, 68; II, 41; III, 7). Zugleich sei Er (als der ewig vom Vater Gezeugte) der Gottesnatur theilhaftig, so daß wir per imitationem ejus (!) participes efficiamur divinae naturae (de princ. IV, 31; f. w. u. Athan.). Seine „Wunden“ sollen vor Allem einen „Abdruck in unseren Herzen“ lassen, damit der „Christus in uns“ (ὁ ἐν ἐκάστῳ Χριστός Contr. Cels. VI, 9) lebendig werde und wir sein „ewiges Hohepriestertum“ (contra Cels. VI, 68) im Glauben erkennen. Denn sein Leiden und Sterben sei nicht bloß παράδειγμα, sondern Er sei auch der „Anfang und Fortgang der Ueberwindung des Argens“ (ἀρχὴ καὶ προκοπὴ τῆς καταλύσεως τοῦ πονηροῦ καὶ διαβόλου contr. Cels. VII, 17). — Für die dogmatische Lehrbegründung wurde es —

namentlich unter den griechischen Vätern — bedeutsam, daß in der Satans- und Todesüberwindung der eigentliche Haupt- und Kernpunkt der Heilstat Christi, seines Todes und seiner Auferstehung, gesucht und gefunden wurde. Freilich mißte sich da der ungesunde, ja in seiner Einzelausführung wirrige Gedanke eines Rechtsstreites zwischen Gott und dem Teufel ein. Namentlich Gregor v. Nyssa (Kat. 22 ff.) ist der eifrige Vertreter jener — leider bis in die Reformationszeit (s. w. u. bei Luther) sich fortpflanzenden — Idee eines Betruges Satans, der sich an dem „Angelhasen“ (Christus) verbiß u. s. w. (so auch bei Cyrill, Kat. 12, 16, ja selbst bei Ambrosius und Leo und Gregor d. Gr. findet sich der Gedanke einer *pia fraus*, vgl. Harnack, D. G. I, S. 174 f.). — Gregor v. Nazianz gebührt das Verdienst, diesem Irrwahn entgegengetreten zu sein, indem er (Orat. 45, 22) darauf hinwies, daß nicht dem Teufel, sondern Gotte das Lösegeld gezahlt worden sei (so auch Joh. Dam. III, 27 f. w. u.; vgl. R. Graß a. a. O. S. 16 ff.).

Am tiefsten griff in dieser Hinsicht wohl Athanasius. Es scheint mir durchaus nicht richtig zu sein, wenn man (so Harnack, Graß, Voofs u. A.) ihn als Vertreter der Ansicht hinstellt, daß Jesus als Gottessohn im Fleisch erschienen sei und den Tod erduldet habe lediglich um uns die „Todesüberwindung“ und „die Vergottung“ (*θεοποίησις*) zu ermöglichen und zu verbürgen. Das ist für den großen Kirchenvater nur das letzte herrliche Ziel des Erlösungswerkes. Sein Vollzug aber ruht nach ihm darauf, daß er „dem Vater das Opfer darbrachte und durch sein Blut uns Alle von der Sünde (*ἁμαρτία*) reinigte“ (Contr. Ar. II, 7 vgl. II, 66: *ἀνθ' ἡμῶν τὴν ὀφειλὴν ἀποδοῦναι*). Daher wird Christus geradezu als „Spenden der Sündenvergebung“ gerühmt (II, 67). Erst dadurch verbürgte Er uns auch „das Uebrige“ (*τὰ λείποντα*), nämlich „Unsterblichkeit“ und schließliche „Verherrlichung“. Das „Vergottetwerden“ (*θεοποιοῦμεθα* contr. Ar. II, 56) wird mit der „Errettung“ (*σωτηρία*) geradezu identificirt. Durch die Vereinigung (*συνάφῃ*) des Göttlichen und Menschlichen in Christo wird das Heil (*ἡ σωτηρία*) und die Vergottung (*θεοποίησις*) des Menschen ermöglicht (II, 70), d. h. sofern wir in ihm zur wahren und wirklichen Gotteskindschaft gelangen und „Christi Glieder“ werden (III, 33). Denn „Christus ist das Lösegeld“ (*λύτρον τῆς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας* I, 45) und eben dadurch zugleich „Uebervinder des Todes“ (*κατάργησις τοῦ θανάτου*). Sein Tod ist „der Tod Aller“; denn „Er hat für Alle seinen Leib in den Tod gegeben und damit das göttliche Urtheil über die Sünde erfüllt“ (c. Ar. II, 69 vgl. de incarn. 20: *ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν ἀντὶ πάντων, τὸν ἑαυτοῦ νῶν εἰς θάνατον παραδιδούς*). So ist durch Christum die Sünde gleichsam „aufgezehrt“ worden (*ἀνῳγται*) und die Menschheit wird durch seinen Tod „frei von Sünde und unsterblich“ (II, 56; III, 33). „Schuld- behaftet wurde die Welt vom Gesetz gerichtet; nun aber nahm der Logos in

sich das Gericht auf und, leidend am Fleisch, schenkte er Allen das Heil“ (Contr. Ar. I, 60). Vgl. die Stellen bei R. Seeberg, D. G. I, S. 168 ff.; Ab. Harnack II², S. 221 ff. Die Möglichkeit eines solchen stellvertretenden Leidens und Sterbens (*ἀντὶ πάντων*) wird auch bei Athanasius dadurch motivirt, daß Christus als der „zweite Adam“ unjer Fleisch und Blut annahm (c. Arian. I, 43 f.). Aber grundlegend ist dieser Gedanke nicht von ihm, sondern von Irenäus verwerthet worden, der mit seiner christologischen Anschauung (s. o. S. 70 ff.) den Uebergang bildet zur abendländischen Auffassung des gottmenschlichen Sühnopfers.

Irenäus führt in echt paulinischer Weise den Gedanken aus: quod perdidimus in Adam, hoc in Christo recipimus (adv. haer. III, 18, 1). Christus sanguine suo nos redemit, per passionem mortem destruxit (V, 16, 3). Dabei wird zwar auf den Satan hingewiesen, als auf den Feind, den Christus überwunden durch sein sündloses Leiden (injusto hominem captivum duxerat inimicus!). Jedoch von einem „Recht Satans“ ist bei Iren. ebenso wenig zu finden, als von der *pia fraus*, die bei Ambrosius (De incarn. Domini) eine so bedeutsame Rolle spielt. Die Idee vom „Teufelskauf“ habe auch „ihr Gutes“ gehabt, meint Ab. Harnack (D. G. II², S. 181 Anm. 1); denn sie habe die Menschen daran erinnert, daß „jeder Schuft ein dummer Teufel und der Teufel immer ein dummer Schuft“ sei! — Ob eine solche Bemerkung dem hohen Ernst der Sache entspricht, dürfte wohl bezweifelt werden. Aber richtig ist, was Harnack (a. a. O. II, S. 177 ff.) weiter ausführt, daß im Abendlande neben den oben erwähnten Gedanken des Irenäus die einseitig juridische Anschauung von der „Genugthuung“, schon durch Tertullian angebahnt, besonders durch Cyprian zur Geltung kam. Dabei scheint mir die Streitfrage, ob dieser Gesichtspunkt dem germanischen (wie H. Cremer, Stud. und Krit. 1880, S. 7 ff. behauptet) oder dem römischen Rechtsbegriff (Harnack) entnommen sei, ziemlich gleichgiltig. Die Hauptsache ist und bleibt, daß sich die katholische Idee von der satisfactio und dem meritum im Zusammenhange mit menschlicher Verdienleistung und genugthuenden Werken anzubahnen beginnt. Namentlich hat der „Kirchenfürst“ Cyprian diesen verhängnißvollen Weg betreten. So lauert der Gedanke: durch Bußleistungen und gute Werke die „Beileidigung Gottes“ gut zu machen, überall in Cyprian's Schrift: De opere et eleemosynis. Insbesondere durch Almosen gewähre der Sünder Gott die gebührende satisfactio (de op. et el. 4 sq.), indem er Gott verfühne (propitiando Deo) und sich Gottes Gnade verdiene (meretur). Die Voraussetzung dabei ist ja allerdings jenes „Opfer, das Christus Gotte dargebracht hat, um ihn zu versöhnen“ (placare Deum). Aber der von Anselm später ausgeführte Satz: necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur — wird bei Cyprian bereits verallgemeinert und auf satis-

factorische Leistungen angewandt. Neben dieser mit der späteren römischen Bußdisciplin zusammenhängenden Auffassung wird (unter Vorgang von Hilarius und Ambrosius) die von Christo vollzogene einzigartige Sühne für die Menschheitsünde und Schuld besonders durch Augustin tiefer begründet.

Der Kernpunkt der augustininischen Versöhnungslehre liegt nicht in der Todes- und Teufelsüberwindung, sondern in dem Tragen der Menschheits-schuld von Seiten des gottmenschlichen Erlösers. Zwar konnte Er nur als Mensch der „Mittler“ sein (in quantum homo, in tantum mediator, Conf. X, 68 vgl. De civ. Dei IX, 15). Das heißt aber nicht so viel, als wäre die menschliche Natur in ihm die eigentlich sühnende, weil leidende Macht (Ab. Harnack III, S. 48). Denn der unendliche Werth seines Opfers ist nach Augustin gerade durch die göttliche Natur bedingt. Kraft seiner Gottheit ist Er für uns vor Gott der „Sieger“ und der „Siegespreis“, „Opfer“ und „Hochpriester“ zugleich (pro nobis Deo victor et victima, pro nobis Deo sacerdos et sacrificium et ideo sacerdos quia sacrificium). Vgl. Conf. X, 43: reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus. An einer Stelle (im Ench. ad Laur. 13, 41 sq.) hebt er ausdrücklich hervor: der Mittler mußte Gott sein, ut superbia humana per Dei humilitatem argueretur. Andererseits habe Er als Gegenbild Adams den Tod freiwillig auf sich genommen, und so — ohne eigene Schuld — unsere Strafe auf sich genommen, um dadurch unsere Schuld zu sühnen (vgl. contr. Faust. XIV, 1: suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum). Hier kommt dann auch die Ueberwindung Satans zur Sprache (Ench. 14, 49), aber doch nur so, daß der Teufel veritate justitiae (Christi), non violentia potestatis victus est. Für uns ist durch Christi satisfactio, immolatio, meritum etc. die reconciliatio, redemptio, remissio peccatorum und justificatio errungen, wenn wir in Glaube und Liebe mit ihm Eins werden. Vgl. Kühner, Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi, 1890; R. Seeberg, D. G. I, S. 303 ff.

Daß solches nur den in Gottes Rathschluß Prädestinirten zu Theil wird, gefährdet nach Augustin's Meinung nicht die universelle Bestimmung des gottmenschlichen Sühnopfers. Die Verworfenen (reprobi) genießen es nur nicht, weil sie nicht wollen, und Gott es den Nichtwollenden auch nicht will zugute kommen lassen. Im Gegentheil: es gereicht ihnen zum gerechten Gericht. Den hier verborgenen unaufgelösten Widerspruch erkannte der große Kirchenvater nicht. Deshalb vermochte er auch der pelagianischen Geistesfrömmung, wie sie — mit Hintansetzung des einzigartigen und vollgültigen Sühnopfers Christi — nicht bloß bei den Antiochenern im Orient, sondern vor Allem in der römisch-occidentalischen Kirche ein geeignetes Bett fand, keinen dauernden Damm entgegenzusetzen, noch auch der paulinischen Rechtfertigungs-

lehre in vollem Sinne ein Verständniß entgegenzubringen. Der auf Augustin zurückgehende Satz Gregors des Großen (Mor. XXII, 46): delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat — war nicht ausreichend, um der durch die „Kirche“ und ihr „Priestertum“ herzustellenden (unblutigen) Wiederholung des Opfers Christi (in der Messe) und jenen in der Bußdisciplin zu Tage tretenden „Satisfactionen“ und „meritorischen Leistungen“ ein für allemal das Wasser abzugraben. Der Cyprian'sche Gedanke, durch gute Werke (bona opera) vor Gott ein Verdienst zu erringen (promereri Deum, satisfacere Deo, placare Deum), wuchs in monströser Weise an, so daß im Mittelalter (Petr. Lomb., Duns Scotus) durch Christi Opfer und Verdienst nur die gratia prima als wirklich für uns errungene galt, während durch das meritum de congruo und de condigno die volle Gnade und Satisfaction vor Gott — kraft priesterlicher Mittler-schaft — erworben werden sollte! (Vgl. F. S. Kenz, Gesch. des Meßopfer-Begriffs Bd. I. 1901.)

Die mittelalterlichen Versuche, eine Satisfactionstheorie im Sinne des vollgültigen Opfers Christi zu begründen, mußten daher mißlingen. Im Orient wird gar nicht mehr der Versuch gemacht. Der Buchführer und Systematiker der griechischen Orthodoxie (Joh. Damaſc.) weist nur die bisherigen Resultate der alexandrinischen Christologie in feste Formen zu fügen und von der „göttlichen Wundermacht Christi und seines Kreuzes“ zu reden (De orth. fid. IV, 11; VI, 20), durch welche die „altväterische Sünde gesühnt“ (προπάτορος ἀμαρτία λέλυται) und „der Zugang zur Seligkeit gebahnt sei“ (πρός μακαριότητα ἐπίστροφος καὶ ὁδηγία). Mönchische Heiligkeit und mystische Versenkung in das „über Alles zu bewundernde Kreuz Christi“ bilden das Ideal der „Kinder Gottes“ (πάντων θαυμασιώτερον ὁ τιμιώτατος αὐτοῦ σταυρός). Aber — die „orthodoxe Kirche“ und der „orthodoxe Glaube“ erscheinen ihm als der einzige Weg dazu und der liturgische „Dienst“ (in der Messe und den Sacramenten) ist und bleibt die eigentliche Stätte der Versöhnung (f. w. u. § 46 ff.).

Während in der griechischen Kirche das liturgisch-mystische (resp. dramatische) Moment in dem fortwirkenden hochpriesterlichen Sühnopfer Christi besonders hervortritt, wird in der römischen mittelalterlichen Kirche die juridische Aequivalenztheorie — freilich nicht ohne Gegensatz und Widerspruch von Seiten einer ethisch-mystischen Auffassung (Bernhard) — eingehender entwickelt, besonders durch Anselm (gegenüber Abälard) und durch Thomas v. Aquino (gegenüber Duns Scotus). Wir heben hier nur kurz die für die kirchliche Lehre und Bekenntnißbildung wichtigen Hauptgesichtspunkte hervor, indem wir das überreiche Detail in den dogmenhistorischen Einzeluntersuchungen zu vergleichen bitten. Ich verweise namentlich auf F. Baur, Die Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1838, S. 155 ff., Thomajus, Christi Person und Werk III, 1

S. 173 ff., R. Seeberg, Ueber Abälard und Bernhard in den Mitth. und Nachr. 1888, 3 und 4; und desselben eben erschienene Monographie: „Die Theologie des Joh. Duns Scotus, 1900. H. Gremer, Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfactionsbegriffs (Stud. und Krit. 1880, S. 77) und desselben Abhandlung über den germanischen Satisf.begriff in der Versteherlehre (ebendasselbst 1893, S. 716 ff.). Außerdem die D. G. v. R. Seeberg (II, S. 51 ff.), M. Harnack (III, 341 f.), Thomajus, Loofs u. A. Mitschl, R. und B. I, S. 33 ff.

Es ist nicht leicht, den gesunden Kern in Anselm's berühmter Schrift *Cur Deus homo* (um 1095 verfaßt) aus dem Wust scholastischer Umhüllungen herauszuschälen. Zu diesen gehört vor Allem die abenteuerliche Idee, daß die „Nothwendigkeit“ der Erlösung sich ergebe aus der gottgewollten Ergänzung der Lücke, die in seinem himmlischen Reiche durch den „Fall der Engel“ entstanden sei (I, 16). Sodann aber ergibt sich nach Anselm jene Nothwendigkeit nicht aus der heiligen Liebe Gottes, sondern vom Gesichtspunkte einer Gott darzubringenden satisfactorischen Ehrenrettung (I, 13). Endlich hat nach ihm nicht der „Gehorsam“ Christi, des Gottmenschen, eine versöhnende Bedeutung, sondern nur die „Hingabe seiner Seele“, die mehr werth sei als die ganze Welt (II, 6). Daß Anselm „das stellvertretende Straß leiden völlig eliminire“ (Harnack III, S. 353), kann ich ebensowenig finden, als daß die „Befreiung der Menschheit vom Jorn Gottes“ bei ihm einen „geradezu blasphemischen Charakter“ trage (Harnack III, S. 327). Im Gegentheil. Es ist vor Allem der tiefe Ernst anzuerkennen, mit welchem er die „Größe der Sünde“ (*quantum ponderis sit peccatum*) und die „Nothwendigkeit des heiligen Zorngerichts Gottes über die Sünde“ betont (*non potest Deus aliquid in suo regno inordinatum dimittere* I, 11 sq.). Dabei handelt es sich bei Anselm nicht um ein „Recht des Teufels“ (diese Ansicht bestreitet er II, 10), sondern nur um seine Macht (I, 7), die durch Christum gebrochen sei, indem unsere Schuld (*debitum*) gedeckt und dadurch die Anklage Satans zu nichte gemacht wurde (II, 6). Denn sündigen heißt nach Anselm nichts anderes als Gott die schuldige Ehre verweigern (*honorem debitum non reddere* I, 11). Kraft seiner ordnenden Gerechtigkeit (I, 12) kann diese Ehrverletzung nicht anders gut gemacht werden als durch Strafe oder durch Genugthuung (*aut poena sequatur aut ablatus honor solvatur per satisfactionem* I, 13. 15). Der „unendlichen“ Schuld („größer als die ganze Welt“ I, 21) entspräche nur die „unendliche“ Strafe, d. h. die Verdammniß der Menschheit. Aber das sei Gotte durchaus nicht gemäß (*valde alienum Deo*), sein eignes herrliches Werk zu vernichten (I, 12). Die „Rückstattung“, die von Seiten der Menschheit geschehen mußte, kann nur durch Etwas geschehen, „was größer ist als Alles, außer Gott“ (*quod majus quam omne, quod praeter Deum est* II, 6 f.). Das vermag der Mensch

nicht; denn was er Gotte giebt, ist er ihm ohnedies schuldig (I, 20). Deshalb mußte der Gottessohn als Mensch für uns eintreten und seine Seele, die mehr werth ist als die ganze Welt, in den Tod geben. Seine freiwillige Selbsthingabe ist die vollgiltige *satisfactio* (*satisfactionem nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo, ergo necesse est, ut eam faciat Deus homo* II, 6). Als Sündloser war Er nicht dazu verpflichtet (II, 11: *ex libera voluntate, quia necessarium*). Dieser Tod (*ad honorem Dei*) begründe also ein *meritum*, das Gott *acceptiv*, und das jedem Sünder zugute komme, der im Namen dieses Gottmenschen ihm naht und „so lebt, wie es die heilige Schrift vorschreibt“ (II, 19). So seien Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes — durch die *datio vitae* und *acceptio mortis* seines Sohnes — wahrhaft geeint.

Von einer eigentlichen „Umstimmung Gottes“ ist dabei kaum die Rede (R. Seeberg a. a. O. S. 53). Noch auch darf man es als einen „schrecklichen Gedanken“ bezeichnen, daß nach Anselm „Gott das gräßliche Vorrecht vor den Menschen habe, nicht aus Liebe vergeben zu können“ (Harnack III, S. 357 f.). Denn daß Er seinen Sohn in die Welt sandte, um uns der Versöhnung und Sündenvergebung gewiß zu machen, und daß der Sohn freiwillig sein Leben in den Tod gab, ist ja nach Anselm zugleich der größte Erweis göttlicher Liebe und Barmherzigkeit. Nur soll und muß das in gottgeordneter Weise geschehen. Der Fehler bei Anselm liegt hauptsächlich in der einseitigen Auffassung der Sünde als einer Ehrentränkung Gottes und der Schuld als einer nicht geleisteten Zahlung (*debitum*). Daran knüpft sich als nothwendige Folgerung die juridisch gefärbte Abrechnungstheorie — jene geistliche Differential- und Integralrechnung in göttlichen Dingen (R. Seeberg) —, die wir als solche nimmermehr *acceptiv* können und die auch nie als allgemein giltige „kirchliche“ Theorie sich hat durchsetzen können, wie Harnack meint (III, S. 357). Neuerdings hat W. Kölling (*Satisf. vicaria* Bd. I, 1897 S. 242 ff.) die Anselm'sche Theorie als eine „dogmatische Potenz ersten Ranges“ zu vertheidigen versucht. Zwar gesteht er zu, daß die Anselm'schen Gedanken in der „Lutherischen Satisfactionslehre einen Verklärungsproceß“ haben durchmachen müssen (S. 253). Die Art aber, wie er selbst (im II. Bde., 1899) die *satisfactio* als *satisfactio* Christi auszuführen versucht, liefert doch den Beweis, daß er sich von den bedenklichen Elementen jener juridisch angehauchten Aequivalenztheorie nicht ganz hat befreien können (s. w. u. sub c). Jene „meritorischen“ Ideen des mittelalterlichen Scholastikers, nach denen nur durch unsere Buß-, Gebets- und Werkleistungen das Verdienst Christi unser Verdienst werden könne — denn: *qui non solvit, frustra dicit: dimitte!* —, sollten uns davor bewahren, in seine Fußtapfen zu treten.

Aber freilich — Anselm's Satisfactionslehre geht immerhin aus

tieferer Sündenerkenntnis hervor, ja sie trägt den Stempel eines größeren sittlich-religiösen Ernstes, als das bei seinem Gegner Abälard (1141) der Fall ist. Nicht bloß in der Trinitätslehre, die sich modalistisch gestaltete (s. o. Bd. II, 1, S. 235), sondern auch in der Christologie und Versöhnungslehre Abälards zeigt sich ein moralistisch-mystischer Zug (nicht geradezu „rationalistisch“, wie H. Seeberg meint); denn er faßt Jesum als das sich selbst aufopfernde Urbild und Vorbild der Liebe, die er durch seinen Tod in uns weckt und erzeugt. Vgl. Deutisch, Petr. Abälard, 1883, S. 173 ff.; Ritschl a. a. O. I², S. 48 ff.; H. Seeberg, D. G. II, S. 42 ff., 54 ff.; Harnack III, S. 358 ff. und besonders Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter I, S. 243, wo es heißt: „An die Stelle des Vollbringers der Versöhnung trat ein Verkündiger des schon versöhnten (bei Abälard) Gottes; statt der Passion des Sohnes, der den Zugang zum Vater erst wieder eröffnete, wurde ein Märtyrertum mit psychologischer Wirkung gefeiert.“ Gesteht doch selbst Ab. Harnack (a. a. O. III, S. 360) zu: Abälard habe nicht erkannt, daß „der Sünder von der Schuld nicht anders befreit werden könne, als indem er die Strafe der Schuld erlebt und sieht.“

In seinem Comm. zum Römerbrief (besonders zu Röm. 3, 26; 5, 12 ff. cf. ed Migne 178, p. 832 sq.) sagt Abälard: „Unsere Erlösung (redemptio) ist jene größte, in uns durch das Leiden Christi sich bewährende Liebe, die nicht nur von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern uns die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirkt“ (summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit). Und wir erfüllen Alles durch die Liebe zu ihm (amore ejus potius quam timore cuncta implemus). Weil also Gottes Liebe und Gnade in Christo offenbar wurde, ist Er „unser Lehrer und Vorbild“ geworden „bis in den Tod“. Gegen Anselm wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott „unmöglich Gefallen haben könne an dem Tode des Sohnes“. Denn dieser „Mord“ sei ja das größte Verbrechen gewesen! Und wie soll „das Blut eines Unschuldigen“ ein „Lösegeld“ sein — ut per ipsum filium Deus reconciliatus sit mundo? Wenn es Röm. 3, 26 heißt: „zum Erweis seiner Gerechtigkeit“ (ad ostensionem suae justitiae) habe Gott Christum gesandt, so sei darunter die den Menschen (sofern sie an die in Christo offenbar gewordene Liebe Gottes glauben) mitgetheilte Gerechtigkeit zu verstehen, welche in der Liebe besteht, die uns vor ihm rechtfertigt (caritas nos apud eum justificat)! Im Anschluß an Röm. 5, 12 (vgl. a. a. O. p. 865) wird dann noch weiter ausgeführt, wie die „Menschwerdung“ Christi der Erweis seiner „Nächstenliebe“ sei und zwar sowohl durch „Belehrung“ (instruendo nos), als durch „Fürbitte“ (pro nobis orando). So seien wir erlöst per Christum, pro nobis semel morientem et saepius orantem et assidue nos instrumentem (a. a. O. p. 861). So habe Er das, was uns an „Verdiensten“ mangelt, aus den feinen ergänzt (ut quod

in nostris non erat meritis, ex suis suppleret cf. Serm. 10, 449). Wenn also Abälard auch mitunter den gangbaren Ausdruck gebraucht: „durch das Blut Christi sind wir gerechtfertigt und Gotte versöhnt“ (Theol. christ. IV, bei Migne p. 1278), so meint er damit nur, daß der Herr „durch Wort und Beispiel“ (tam verbo quam exemplo) „bis zum Tode ausharrte“ und durch seine Liebe sich uns verband, damit „auch unsere Liebe, durch solche Wohlthat entzündet, sich nicht scheue, Alles zu ertragen.“

Ich bin auf Abälard's — wie mir scheint im Grunde unklare und verworrene — Versöhnungslehre so ausführlich eingegangen, weil sie eine Art Prototyp bildet für die spätere sociniani'sche Theorie (s. w. u. sub c) und uns zugleich das Analogon bietet zu der mystisch-moralischen Auffassung in der Ritschl'schen Schule, wonach der „Hauptpunkt“ — gerade wie bei Abälard (s. Harnack a. a. O. III S. 358) — der Gedanke ist: „nicht Gott mit der Menschheit zu versöhnen, sondern die Menschen zu Gott zurückzuführen und ihnen wieder Vertrauen zu Gott einzulösen.“ Die in Christo „offenbar“ gewordene Liebe Gottes weckt Gegenliebe und „wer da liebt, weil ihn Christus zuerst geliebt hat, dem werden die Sünden vergeben.“

Die Bekämpfung der Abälard'schen Lehre von Seiten Bernhard's v. Clairvaux († 1153) war eine warme und energische (mit Hinweis auf das „Blut“ Christi und sein „Sühnopfer“ zu unserer Erlösung), aber förderte das dogmatische Problem nicht weiter. Die Anselm'sche Auffassung — obwohl sie bei Hugo v. St. Victor und Alex. v. Haless nachklingt (Dei justitia est, ut nunquam peccatum dimittatur sine poena) — wirkte keineswegs in durchschlagender Weise. Petrus Lomb. († 1160), der Anselm nicht einmal erwähnt, sucht als Magister sententiarum (cf. Sent. III, Dist. 18 sq.) die bisherigen Ansichten zu sammeln, aber so, daß der Verdienstbegriff im Vordergrund bleibt, während sein Commentator Bonaventura († 1274) als Doctor seraphicus gerühmt, Christi satisfactio condigna als eine in actione (gegen Anselm) et passione erworbene darstellt und (mit Abälard) die Erweckung menschlicher Gegenliebe als den Hauptzweck der in Christo vollzogenen reconciliatio und reparatio hinstellt (cf. Brevil. IV, 7; in Sent. III d. 20, 1 qu. 5).

Zusammenfassend und im augustinischen Sinne vertiefend hat endlich Thomas v. Aquino († 1274), der geistesgewaltige Doctor angelicus, die Anselm'sche Theorie mit den ethisch-mystischen Gedanken Abälards zusammenzufassen versucht (Summ. III, qu. 46 sq. Vgl. Moosherr, Die Versöhnungslehre des Anselm und Th. v. A. in den Jahrb. f. protest. Theol., 1890). Charakteristisch für ihn sind zwei Hauptmomente: 1. Das Leiden Christi ist nicht bloß ausreichend (sufficiens) zur Versöhnung (im Sinne der Anselm'schen Äquivalenz), sondern gemäß der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes — also nicht aus juridischer Nothwendigkeit, sondern als zweckmäßiges (con-

veniens) Mittel der Erlösung — eine *superabundans satisfactio*; denn durch das einmalige *sacrificium Christi tollitur culpa et reatus poenae* und durch die himmlische *interpellatio pro nobis* (qu. 57) kommt sein Verdienst (*meritum*) uns fort und fort zugute. 2. Der Erfolg (*efficientia*) dieser gottmenschlichen Erlösung und Versöhnung, durch welche Tod und Teufel überwunden und die Himmelsthür für uns geöffnet sei (kraft des *Deus placatus*), zeige sich in der „Vergebung der Sünde auf Grund der in uns erzeugten Liebe und mittelst der Kirche, als des Leibes Christi“. Denn *caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra* (qu. 48, 2). Hier tritt nun die satisfactorische und meritorische Arbeit der Kirche als ergänzendes Moment ein. Alle nach der Taufe begangenen Sünden müssen durch „besondere Leistungen“ gesühnt werden und die hierarchische Ordnung — durch Messe und Bußdisciplin, sowie durch sacramentale (geistlich-medizinische) Mittheilung der *gratia*, als eines dinglichen Gutes — erwirkt dem Einzelnen die fortwährende Sündentilgung und Heiligung. Mit jener *satisf. superabundans* will das nicht recht stimmen. Jedenfalls wurde dadurch der römischen Werkheiligkeit und Verdiensttheorie Thür und Thor geöffnet.

Obwohl nun ein so feiner Denker wie der Doctor subtilis Joh. Duns Scotus († 1308) sowohl gegen Anselm's, wie gegen Thomas Aquino's Satisfactionstheorie seine kritischen Bedenken geltend machte, ward doch gerade durch seine Auffassung der Versöhnungslehre die römisch-katholische Bußpraxis wesentlich gefördert (vgl. besonders Sent. lib. III, Dist. 19 sq.). In der Hauptfrage folgt er dem Typus des Abälard. Denn auch ihm gilt Christus zunächst als „Lehrer der Gerechtigkeit und Offenbarer der Liebe Gottes, so daß wir durch ihn zur Gegenliebe und dankbarer Hingabe an Gott angeregt werden“ (R. Seeberg, Die Theol. des J. D. Scotus, 1900, S. 287). Bekanntlich stellte Duns Scotus den Primat des göttlichen „freien“ Willens in den Vordergrund seines ganzen ich möchte sagen äquilibristischen Systems (s. o. Bd. II, 1 S. 590). Es giebt keine „Nothwendigkeit“ in Gott und für Gott (keine *necessitas*, Alles ist *contingentia*!). Was Er will, ist gut und gut ist, was Gott will. Das entspricht seiner *potentia absoluta*, die zugleich eine *potentia ordinata* ist durch die Weltordnung, die Er gesetzt hat. Gott will und liebt sich und die Creatur, die Er geschaffen. Sein Liebeswille zeigt sich in der Prädestination kraft seiner Gnadenveranstaltung in Christo und durch die Kirche. Christi Verdienst (*meritum*) — bedingt durch Mittheilung der Gnade und des heiligen Geistes an die Seele Jesu — besteht in seiner Selbstüberwindung bis in den Tod. Durch menschlichen Gehorsam errungen ist es kein „unendliches“ (Anselm), sondern nur kraft göttlicher „Annahme“ (*acceptatio*) gültig. Christus hat solches

meritum errungen nicht als Repräsentant des ganzen Geschlechts (wie bei Thomas), sondern durch seine persönliche Leidenswilligkeit. „Gott gefiel der Gehorsam Christi mehr, als ihm die Sünde der Menschen mißfiel.“ Dadurch ist uns (den Prädestinirten!) die *prima gratia* (*absque merito*) erworben, durch welche Gott in uns die Dankbarkeit wachruft und uns lockt *ad amorem suum* (Abälard). Es ist unsere „Mitwirkung“ (*cooperatio*) nöthig, die Gott annimmt (*de acceptilitate*), weil Er es so bestimmt hat gemäß seiner *prædestinatio* (vgl. Sent. IV, Dist. 15, qu. 1, 7).

So wird also das „Werk Christi“ in der Kirche fortgesetzt durch die sacramentale Veranstaltung und durch das „neue Gesetz“ (*nova lex*, vgl. Scotus de perfectione statuum § 92, bei R. Seeberg a. a. O. S. 290 f.), sowie durch die gesamte Ordnung der Kirche (Priester, Prälaten, Bettelmönche). Hier schließt sich nun die ganze römische Verdiensttheorie und Praxis ein (*meritum de congruo et de condigno, gratia prima et secunda, fides caritate formata etc.*). Das augustinische und pelagianische Element in der Auffassung der göttlichen Gnade gehen wunderbarer Weise Hand in Hand. Und durch das Meßopfer, sowie durch die werkheiligen „Satisfactionen“, durch Marienkult und Heiligendienst wird der lautere Quell des Evangeliums von dem alleinigen vollgültigen Sühnopfer Christi mehr und mehr verschüttet (vgl. Gabriel Biel und die späteren Scholastiker; vgl. Thomasius a. a. O. III, 1 S. 249 ff.).

Dagegen reagierte nun das evangelische Bewußtsein nicht bloß bei den Vorreformatoren, sondern vor Allem bei Luther und seinen Glaubensgenossen. Daß die „Reformation keinen Anlaß hatte, die Lehre vom Heilswerk speciell zu behandeln“, weil man „sich hier mit der römischen Kirche im Wesentlichen auf gemeinsamem Boden befand“ — wie Luthardt (Comp., 9. A., S. 236) behauptet — ist durchaus nicht der Fall. Ja, Luthardt widerspricht sich hier — wie mir scheint — selber, wenn er gleich darauf zugestehet, daß unser Bekenntniß „das einmalige Sühnopfer (Christi) nach Ebr. 10, 11 den römischen Mittlern, Opfern und Bußwerken gegenüberstelle und eben dadurch jener Lehre die Beziehung zur L. von der Rechtfertigung gab“. Die „reiche Ausführung“ jener Lehre bei Luther, die Luthardt mit Recht betont, hätte ihn davor bewahren sollen, jenen Satz auszusprechen. Ich kann ihn mir nur daraus erklären, daß die Satisfactionstheorie als solche allerdings bei unseren Reformatoren nicht weiter entwickelt wird und bei unseren alten Dogmatikern (seit Gerhard in dem locus vom munus sacerdotale, s. w. u.) sich theilweise in dem Anselm-Thomistischen Geleise bewegt. Aber die ganze evangelische Rechtfertigungslehre als *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, sowie das *sola gratia sola fide* ruhte doch wie bei Luther, so in den reformirten Bekenntnissen auf dem Fundamente des *propter Christum* und der impu-

tatio justitiae Christi. Ja, Luthers theologia crucis (gegenüber der römischen theol. gloriae) rühmt einzig und allein das Verdienst Christi und seine stellvertretende Genugthuung, durch die wir „einen gnädigen Gott“ gewonnen haben. Denn Christus „hat uns arme verlorene Menschen aus der Hölle Rachen gerissen, frei gemacht und wiederbracht in des Vaters Huld und Gnade“ (Gr. Kat. II, 2 S. 453 vgl. Th. Harnack, l. 3 Theol. I, S. 371 ff.; II, S. 288 ff. J. Th. Köstlin, 2. Th. II², S. 402 ff.; Held, De opere Christi salutari, 1860. Ritschl I, 218 f. R. Seeberg, D. G. II, S. 250 ff. H. Schulz: Lehre von der Gottheit Christi, S. 182 ff. Ab. Harnack, D. G. III², S. 711 ff.).

Den Schrecken vor Gott, dem heiligen Richter, kann das Herz nur überwinden — sagt Luther — wenn es „auf Christum schauet“, dessen Tod uns verbürgt, daß „dem Gesetz und der Gerechtigkeit Genüge geschehen“ sei. Denn „Christus ist für uns ein Anderer als nur unser Bruder, nämlich ein rechter Herr und Helfer, der Strafe und Zorn für uns erlitten hat und in welchem Gott sich selbst uns darreicht“, ja so „klein und niedrig wird, daß wir ihn fassen und ins Herz schließen können“. Und im Gr. Kat. (S. 454) heißt es: „Herr“ sei so viel als „der Sünder Herr und Erlöser, gelitten, gestorben und begraben, daß Er für mich genug thäte und bezahle, was ich verschuldet habe, mit seinem eigenen theuern Blute“ (ut pro me satisfaceret meamque culpam suo sanguine persolveret). In den Schmalkaldischen Art. (II, S. 300) heißt es in Bezug auf „das Amt und Werk Christi“ in Betreff unserer „Erlösung“ (redemptio): „Christus, unser Gott und Herr, um unserer Sünde willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden (Röm. 4, 24), ist allein das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29).“ Denn „Gott hat unser aller Sünde auf ihn gelegt“ (Jes. 53, 6). Per redemptionem, quae est in Christo Jesu (scil. in sanguine ejus) justificamur ex ipsius gratia! Diesen Artikel lehren wir „wider den Papst, Teufel und Welt“, und „wider die Messe, da man Gott durch ein Werk versöhnen will“ (S. 302). Christi Genugthuung (satisfactio) kann nicht ungewiß sein; denn sie ist nicht unser ungewiß sündlich Werk, sondern das Leiden und Blut des unschuldigen Lammleins Gottes, das der Welt Sünde trägt“ (Art. Smalc. III, 4 S. 318). Der Gnade Gottes können wir nicht „gewiß“ werden, es sei denn durch die Passion Christi. Das gilt Luther als die köstliche süße Frucht der Theologie des Kreuzes. Ut placetur ira Dei (Walch WW. VIII, 442 f.), habe Christus an unserer Statt dem Gesetz genug gethan und dem Teufel „Recht und Macht genommen“ (vgl. II, S. 137). Allerdings findet sich bei Luther — nicht in unseren Bekenntnisschriften, wohl aber in seinem Comm. zum Gal.brief (WW. Walch VIII, 2174 und sonst) — auch der Gedanke, daß Christus in unserer „armen Gestalt“ ging, um „den Teufel zu fangen“ (vgl. „Nun freut euch lieben Christen g'mein")! Was aber damit gemeint ist,

geht aus den Worten des Gr. Kat. (S. 453) hervor: „Christus, wahrhafter Gottessohn, ist mein Herr worden. Was ist nun das: ein Herr werden? Das ist's, daß Er mich erlöst hat von Sünde, vom Teufel, vom Tod und allem Unglück. Denn zuvor habe ich keinen Herrn und König gehabt, sondern bin unter des Teufels Gewalt gefangen . . . Da war kein Rath, Hilfe, noch Trost, bis daß sich dieser einige und ewige Gottessohn unseres Jammers und Elends erbarmete. Also sind nun jene Tyrannen und Stoßmeister alle vertrieben und ist an ihre Statt getreten Jesus Christus, ein Herr des Lebens, Gerechtigkeit, alles Guten und Seligkeit, und hat uns arme verlorene Menschen aus der Hölle Rachen gerissen, gewonnen, frei gemacht und wiederbracht in des Vaters Huld und Gnade.“ Wenn es so oft — bei Luther und in unseren alten schönen Passionsliedern — heißt: durch Christi Leiden und Tod sei „des Vaters Zorn gestillet“, so bezieht sich das immer auf unser Verhältniß zu Gott, d. h. wir haben die Gewißheit eines gnädigen Gottes nur auf Grund der Versöhnung (reconciliation), die Er selbst in heiliger Liebe und Barmherzigkeit uns armen Sündern beschafft hat. „Christus hat müssen an unsere Statt treten und für uns ein Opfer werden, den Zorn und Fluch, darinnen wir gefallen und darunter wir lagen, selbst tragen und dafür genug thun“ (Walch WW. XI, 296). Damit ist „dem Gesetz und Gerechtigkeit überflüssig genüge geschehen“, ja „in seinem zarten, unschuldigen Herzen“ hat Er „für uns den ewigen Tod und Verdammniß geschmeckt und in Summa Alles müssen leiden, was ein verdammter Sünder verdient hat und leiden muß ewiglich“ (vgl. Erl. A. WW. VII, 271; XXIX, 45). Daß hier unter „ewigem Tod und Verdammniß“ nicht die „Dauer“, sondern die intensive Erfahrung des Gotteszornes über die Sünde gemeint ist, ergibt sich aus dem Sage: Christus habe gelitten intentionem, non durationem cruciatus, oder wie später Quenstedt ihn formulirte: sensit Christus mortem aeternam (als Gottverlassenheit), non aeternum. Daß freilich damit eine befriedigende Lösung des tiefen Räthfels in Wirklichkeit uns nicht geboten wird, haben wir oben (S. 213 f.) schon dargelegt (s. w. u. sub c).

Es legen aber auch unsere Bekenntnisschriften darauf keinen Nachdruck. Sie wollen eben nur im Gegensatz zur römischen Messe, durch welche die gloria passionis Christi untergraben werde, die ein für allemal vollzogene und in diesem Sinne vollgültige Sühne in Christo gewahrt wissen. Daher heißt es in der Conf. Aug. art. III § 3: „Christus ist gekreuziget, daß Er ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde, und Gottes Zorn versöhnete“; und dann (Art. XXV, § 25 wider die Messe): Passio Christi fuit oblatio et satisfactio non solum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus peccatis (Ebr. 10, 10 vgl. zu Art. XXIV, S. 252: Sola mors Christi est vere propitiatorium sacri-

sein „Verdienst“ zugute; und zwar — wie Buddeus ausführt — kraft der *interc. generalis* für alle Menschen (Lut. 23, 34) und der *interc. specialis* für die Gläubigen (Joh. 17). Damit ist auch schon der Uebergang gemacht zur Lehre vom königlichen Amte Christi (s. w. u. § 42, b).

Anzuerkennen ist jedenfalls der tiefe, religiös-sittliche Ernst und die Entschiedenheit, mit der unsere altluth. Dogmatiker in ihrer Versöhnungslehre den Gedanken der *sola gratia sola fide* auf unerschütterlicher fester Basis zu vertheidigen versucht haben, namentlich gegenüber Roms Verdiensttheorie und dann im Gegensatz zur scharfsinnigen, aber dogmatisch oberflächlichen Auffassung der Socinianer. Es ist auch nicht an dem — wie neuerdings die Ritschl'sche Schule nicht müde wird zu behaupten — daß hier nicht ethische, sondern „rein juristische Gesichtspunkte“ vorwalten. Freilich — wie die *justificatio* (s. w. u. § 54, b) als *actus forensis* gilt, so wird auch die *satisfactio* (wohl zu einseitig) unter den Gesichtspunkt der Sühne heischenden göttlichen Gerechtigkeit gestellt, während sie doch zugleich als die die Sühne beschaffende gefaßt sein will (s. o. II, 1 S. 271, vgl. Röm. 3, 25 f. und oben S. 209 f.). Aber weder der privatrechtliche, noch der staatsrechtliche Gesichtspunkt — wie z. B. bei den Arminianern (s. w. u. sub c) — ist hier das entscheidende Moment, sondern der heilige Gotteszorn über die Sünde und, wie wir oben sahen, die *misericordia ordinata*. Das unleugbare juristisch-formale Element der alt-dogm. Satisfactionstheorie stammt aus Anselm'scher Tradition und zeigt sich besonders in der Äquivalenzidee, die — wie wir oben S. 247 schon nachwiesen — hier versagt. Die Unzulänglichkeit in der alt-dogm. Argumentation tritt namentlich in der problematischen Behauptung zu Tage, daß Christus die „ewige Höllequal“ gelitten habe, so daß in gewissem Sinne während jenes Moments der „Gottverlassenheit“ (*dorelictio*) der Logos selbst sich von dem Menschensohne geschieden haben müßte! Der Hauptfehler liegt aber darin, daß weder das Hohepriestertum Christi, noch die in ihm sich erfüllende Sühnopferidee heilsgeschichtlich erfaßt und motiviert ist. Auch tritt die tiefere social-ethische Begründung des stellvertretenden Leidens Christi als des zweiten Adam zu sehr zurück. Und endlich: durch das Vorwalten des Interesses an der Justification wird das Problem der Satisfaction nicht gründlich genug erörtert und nicht klar genug in der Bekenntnisform ausgeprägt.

c) Durch den seit jener Zeit — zuerst von Seiten der Socinianer — wachgerufenen Gegensatz ist diese dogmatische Centralfrage bis in die Gegenwart hinein Gegenstand fortgesetzter Discussion und reicher liter. Bearbeitung geblieben, so daß es nicht leicht ist, in der Kürze darüber zu orientiren. Wir werden — durch Hervorheben der principiell entscheidenden Gesichtspunkte — darzuthun versuchen, wie die Eigenart der verschiedenen Weltanschauungen, namentlich in christologischer Hinsicht (s. o. S. 92 ff.), sich auch in dieser

soteriologischen Kernfrage zu erkennen giebt. Denn hier tritt deutlich zu Tage, ob man es mit der Sünde ernst nimmt oder im ganzen, bezw. halben Pelagianismus stecken geblieben ist. Für den, der an sich selbst verzagen und verzweifeln gelernt hat im schmerzlichen Gefühl des berechtigten heiligen Gotteszornes über die Sünde, kommt hier Alles darauf an, ob wir unsere Heilsgewißheit darauf gründen, daß wir einen „versöhnten Gott“ haben, oder — bei synergistischem Mitthun von unserer Seite — in ewiger Ungewißheit schweben, die nach Luther eins ist mit der Hölle auf Erden.

Wie in der Trinitätslehre (s. Bd. II, 1 S. 228 ff.) und in der Christologie (s. o. S. 89 ff.), so haben die Socinianer auch in der Kritik der kirchl. Versöhnungslehre all die Angriffswaffen zusammengetragen, die bis auf den heutigen Tag gegen das Bollwerk biblisch-kirchlicher Lehrüberlieferung ins Feld geführt werden. Die Voraussetzung dabei ist der abgeschwächte Begriff der „Billigkeit“ Gottes, sowie die Leugnung seines Zornes gegenüber der Sünde, verbunden mit einer oberflächlichen (atomistischen) Betrachtungsweise der Menschheitschuld. (Vgl. besonders Faust. Socinus, *Praelect. theol.* I, p. 566 sq. 664 sq. und Cat. Racov. qu. 377 sq., Strauß, *Gl. L.* II, § 71, S. 291 ff., Fock, *Socinianism*. S. 551 ff., Ritschl I, S. 319 f., F. Baur a. a. O. II, 1, 3, Philippi, *R. Gl. L.* IV, 2 S. 158 ff., Ab. Harnaack, *D. G.* III, 2 S. 683 ff.).

Vier Haupteinwände werden von der socinianischen Kritik — ähnlich wie von der neueren Vermittelungstheorie (Lipsius, A. Ritschl u. A.) — gegen die kirchliche Versöhnungslehre ins Feld geführt:

1. eine Versöhnung Gottes (im obj. Sinne) sei nicht nothwendig;
2. auf dem Wege der Stellvertretung sei sie unmöglich;
3. als vollgültige Sühne und Straferbuldung sei sie in Christo nicht wirklich vollzogen worden;
4. im Falle der Wirklichkeit sei sie in religiös-sittlicher Hinsicht schädlich.

ad 1. Die Nothwendigkeit der Sühne wird bestritten durch Hinweis auf Gottes Allmacht (*majestas*) und Güte (*benignitas*). Kraft jener kann Er Sünde vergeben, kraft dieser will Er es thun. Es bedarf einer „Genugthuung“ um so weniger, als Gott der Herr Versöhnlichkeit selbst von den Menschen fordere. Seine „Gerechtigkeit“ sei nicht als „Strafgerechtigkeit“ zu fassen, sondern als „Billigkeit“ (*aequitas*). Außerdem stünde die Forderung einer Sühne in Widerspruch zu der „freien Gnade Gottes“. Er könne nicht zugleich „Genugthuung“ verlangen und „die Schuld vergeben“. Beides schließe sich aus: (*dum enim debitum remittitur, condonatur; dum vero pro eo satisfit, exigitur*). — Ganz dieselbe oder wenigstens eine dem ähnliche Argumentation findet sich bei Lipsius (§ 609), wenn er „die Forderung der Sühne“ und „den Zorngebanken“ als unvereinbar mit

der „göttlichen Liebe“ bezeichnet und die „kirchliche Theorie“ aus der mißbräuchlichen Anwendung criminalrechtlicher oder privatrechtlicher Anschauung herleitet. So auch A. Ritschl, wenn er sagt (III, S. 219 ff.): Gott brauche nicht verjöhnt zu werden und die betr. Lehre sei nach dem „Vorbilde des (menschlichen) Staatsrechts“ ausgeprägt (s. w. u. bei Kant).

Allein man verkennt dabei, daß es sich hier weder um eine privatrechtliche Kränkung, noch um eine criminalrechtliche Sühne handelt. Denn Gott ist keine zufällige Einzelperson, die beleidigt worden, noch auch ist sein heil. Gesetz mit der menschlichen Staatsordnung in Analogie zu stellen (s. o. S. 208). Es handelt sich hier einerseits um Aufrechterhaltung einer allgemein gültigen moralischen Weltordnung, sowie um die Nothwendigkeit der Selbstbewahrung des heil. Gottes (s. o. S. 210 f. und Bd. II, 1 S. 269 f. u. 567 ff.). Sein Wille ist das unverbrüchliche Gesetz des Guten und sein Maßstab der Beurtheilung ist nicht der des menschlichen Richters, sondern des Herzenskündigers, der die volle Gesinnung fordert und für die Uebertretung Sühne heischt. Sofern Er nun diese kraft seines Heilsrathschlusses (II, 1 § 25 f.) selbst beschafft, ist die „freie Gnade“ nicht nur nicht aufgehoben oder ausgeschloffen, sondern erst voll begründet und „tiefer tief“ uns zu Gefühl gebracht. Die an jene socinianische Argumentation erinnernde Lipsius'sche Behauptung (a. a. O.), daß keine Sünde mehr „aus Gnaden“ vergebbbar sei, wenn Gott „Genugthuung fordere“ oder „den Vollerlass der Schuld“ an einem „Stellvertreter einziehe“, verkennt die innere (subj.) Bedingtheit der Vergebung in den Einzelnen durch die gläubige Aneignung der heilsgeschichtlich vollzogenen (obj.) Sühne in Christo. Je größer der Schatz, desto herrlicher die Gabe. Schon jene Betonung der fortwährenden Weltendmachung des alleinigen Verdienstes Christi (durch die Intercession) schließt die Nothwendigkeit in sich, durch bußfertigen Glauben sich der uns durchs Evangelium dargebotenen Verjöhnerliebe Gottes zu getrösten und in der opferfreudigen Heiligung unseres Lebens durch die Nachfolge Jesu zu bewähren (s. o. S. 212). So wird die „Opfergesinnung“ Christi in uns zum „Princip wahrer Frömmigkeit und Pflichterfüllung“ (vgl. Graue: Das Gesetz des Opfers, in der Christl. Welt 1896, S. 685).

ad 2. Die Gründe, warum (nach socinian. Anschauung) auf dem Wege der Stellvertretung eine genugthuende Sühne unmöglich sein soll, sind uns schon oben (S. 247) entgegengetreten. Sie stützen sich einerseits auf die angebliche „Unveränderlichkeit“ Gottes, der doch nicht zuerst zürnen, resp. ein „blutiges Opfer“ fordern und dann erst — auf Grund vollzogener Sühne — seine Barmherzigkeit kund geben könne; andererseits auf die persönliche Haftbarkeit der Schuldigen, da eine Uebertragung und Stellvertretung bei moralischer Verschuldung ebenso unmöglich sei, als die — an sich ungerecht erscheinende — Bestrafung eines Unschuldigen (oder wie

J. Socin sagte: *alius pro alio poenas dare nequaquam potest* — denn die Strafe für die Sünde sei quoddam personale, sie in alium transferre sei unmöglich). Ganz ähnlich argumentiren die Gegner der Verjöhnungslehre bis auf den heutigen Tag (z. B. Lipsius a. a. O.). — Hier erscheint es mir nun nicht richtig — wie z. B. G. Kreibitz (Die Verjöhnungslehre etc., 1878, S. 298) thut — mit der Verjöhnungsthat eine „vollkommene Veränderung“ in Gott eintreten zu lassen, gleichsam als „Uebergang“ vom Zorn (Mißfallen oder Antipathie) zur Gnade (Wohlgefallen oder Sympathie). Für unser (zeitliches) Bewußtsein mag das gelten. In der That kann es von Gott selbst schon im Hinblick auf die Ewigkeit des Heilsrathschlusses (§ 25) nicht gesagt werden. Dazu kommt, daß die Sühne zugleich der größte Erweis göttlicher (ewiger und erbarmender) Liebe ist (vgl. Bd. II, 1 S. 570 ff.). Und was die „Uebertragung“ der Schuld betrifft, so wäre Lipsius' echt socinianische Behauptung: „Die Bestrafung eines Unschuldigen an Stelle des Schuldigen zerstöre geradezu die göttliche Gerechtigkeit“ — vollkommen am Platze, wenn der Unschuldige die Strafe widerwillig ertragen müßte und wenn die Schuldigen dadurch eo ipso von ihrer persönlichen Schuld befreit würden. Beides ist aber hier nicht der Fall. Christus trägt als der Menschen Sohn die Menschheitsschuld und -strafe in freiwilliger Selbsthingabe; und die Personalschuld erscheint nur für den geöhnt und gedeckt, der im Glauben mit Christo Eins wird und durch die Buße mit ihm sterben lernt (i. o. S. 212). Die Tiefe der hier waltenden Idee der Stellvertretung und Straferbuldung erkennt auch Ab. Harnack an, wenn er (D. G. III 2 S. 352 Anselm gegenüber) sagt: „Die Liebe ist die höchste, ja einzig wirksame, welche, indem sie die Strafe auf sich nimmt, mit der Größe der Lossprechung zugleich die Größe der getilgten Schuld offenbart.“ „Je sittlich zarter Jemand fühlt“ — so lautet die schönste Stelle in Ab. Harnacks „Wesen des Christenthums“ (S. 100 f.) — „um so mehr wird er überall in der Geschichte, wo Großes geschehen ist, das stellvertretende Leiden empfinden und auf sich beziehen.“ Da liege „das Heil der Menschheitsgeschichte!“ So sei es „das Kreuz Christi, an welchem die Menschheit die Macht der im Tode sich bewährenden Reinheit und Liebe erfahren hat“. Die „reinigende Sühne beschämender Art“, wo „der Gerechte leidet“ — dieser Gedanke stamme „aus den Tiefen, in denen wir uns als Einheit fühlen“. Gewiß — wahr und schön gesagt! Aber der „Christus für uns“ ist und bleibt doch das allein vollgültige und wirkliche Sühnopfer!

ad 3. Diese wirkliche Genugthuung leugnen nun die Socinianer. Sie sei weder durch den sogen. thätigen, noch durch den leidenden Gehorsam Christi geleistet worden. Die obedientia activa sei für einen vollkommenen Menschen selbstverständlich und könne gar nicht unter den satisfactorischen Gesichtspunkt gestellt werden (quomodo igitur id pro aliis praestare

potuit Christus, quod ipse debebat? Praelect. p. 573; ähnlich Anselm, f. o. S. 246 f., aber auch A. Ritschl mit Hinweis auf die Erfüllung des sittlichen „Selbstzweckes“, der stets an der Person haften. — Hier wird aber die specif. Eigenart des Gehorsams Christi erkannt, d. h. daß Er sich freiwillig unter das „Gesetz in Geboten“ gestellt, wie es dem sündigen Volke galt. Ferner übersieht man, daß Christus als „Anfänger einer neuen Menschheit“ die Bahn gebrochen hat durch seine hingebende und helfende Samariterliebe, die uns erst die Kraft verleiht in seiner Nachfolge als versöhnte Kinder Gottes zu wandeln. — Ferner wird gesagt, Christus habe durch sein Leiden und seinen Tod (ob. passiva) nicht wirklich das ertragen, was wir hätten tragen sollen (die ewige Strafe und Verdammniß). Es bestünde also keine proportio inter ea, quae Chr. pertulit et ea quae nobis perferenda erant (a. a. O. p. 572). Mehnlich Ciprius (a. a. O.), wenn er sagt: Christus habe den Tod nicht wirklich als Strafe empfunden, er sei also kein Aequivalent für den „ewigen Tod“. — Allein wir haben schon den Nachweis erbracht (f. o. S. 211 f.), daß Christi Tod nicht „irgend eines Menschen Tod“, sondern das bewußte Sühnopfer war, das Er in duldemem Gehorsam für uns Gotte darbrachte, und dessen ewiger Sühnwerth in der gottmenschlichen Person lag. Dazu kommt, daß die Kraft seines Todes nur von denen erfahren und genossen wird, die, mit ihm sterbend, die Tiefe des darin offenbar werdenden göttlichen Erbarmens in dankbarem Glauben sich zum Trost reichen lassen.

ad 4. Hier steht nun das letzte — wie sie meinen, praktisch bedeutungsvollste — Argument der Gegner ein: wenn die stellv. Genugthuung in Christo auch als nothwendig (ad 1), als möglich (ad 2) oder als wirklich (ad 3) erscheine, so sei sie doch (moralisch) schädlich oder gar verderblich (ad modum perniciosae). Denn: entweder mache jene Lehre, daß Christus alles Gute für uns gethan und alle Strafe für uns gelitten, die Menschen faul und sicher, da sie dann meinen könnten, sie selbst bräuchten nichts mehr zu thun oder zu leiden; (sie eröffne also fenestram ad peccandi licentiam aut vere socordiam, Cat. Racov. qu. 393; ähnlich Ciprius: sie werde zum Faulkissen für schlafende Gewissen!); oder aber — wenn von uns noch der Glaube und die aus ihm herausgeborene Liebe gefordert werde, so sei Christi Werk eben nicht satisfactio, sondern parumfactio, da „als Ergänzung“ doch noch unsere That nothwendig sei. — Hier tritt die Oberflächlichkeit, ja Beschränktheit des gegnerischen Urtheils am handgreiflichsten zu Tage. Daß Christi Kreuz, sein Leben und Sterben für satte Seelen zum „Sicherheitspolster“ werden könne, ist ja nicht zu bestreiten. So kann ja auch die Lehre von der alleinvertikamen „Gnade“ Gottes „auf Muthwillen gezogen“ werden. Aber diese Gefahr tritt doch nur da ein, wo mit der friedbringenden Aneignung dieser Gnade (im Glauben) und der kampfreichen Be-

währung des Gnadenstandes (in der Liebe) nicht Ernst gemacht wird (f. o. S. 218 f.). Daß aber die Heils- und Segensfrucht des Sühnopfers Christi an die Bedingung des Glaubens geknüpft wird, ist doch nicht ein Beweis der Unzulänglichkeit oder Ergänzungsbedürftigkeit der uns dargebotenen Gabe. So wenig der Hunger und Durst die Speise und den Trank ergänzt, wenn wir sie zu uns nehmen, oder das geöffnete Auge den Lichtstrahl der Sonne „ergänzt“, wenn es ihn aufnimmt, so wenig ist der Glaube als Empfangsorgan für das Wort von der Versöhnung eine „Ergänzung“ des Verdienstes Christi, das dem Bußfertigen die Gnade Gottes verbürgt (f. § 52). —

Was boten denn die Socinianer selbst an Stelle der kirchlichen Versöhnungslehre? Eitel pelagianisirendes Gerede, das aber vielfach an die Argumente der heute herrschenden „liberalen“ Theologie erinnert! „Gott braucht gar nicht versöhnt zu werden“ — so lautet der bis in die Gegenwart hineinschallende Refrain — sondern der sündige Mensch hat sich mit Gott zu versöhnen, nachdem dieser sich in Christo (durch das prophetische und königliche Amt, f. o. S. 183) als die Liebe geoffenbart hat. Durch das Wort Jesu ist es uns gewiß geworden, daß Gott bereit ist — auf Grund unserer Befehung — die Sünde und die Schuld zu verzeihen. Und der Tod Christi, als Bewährung seines Martyriums, ist für ihn selbst nur der Durchgang zur Erhöhung, für uns aber die Bürgschaft dafür, daß er als „Lebensfürst“ uns in sein „Königreich“ aufnehmen will. So habe Christus die Vollmacht erlangt, Alle, die ihm folgen und gehorham sind, von den Strafen ihrer Sünde zu befreien (f. die ähnliche Argumentation w. u. S. 268 f. bei A. Ritschl). Daß hier weder von einer wirklichen Sühne (im heilsgeschichtlichen Sinne), noch auch von einem Glauben an den gottmenschlichen Heilsmittler die Rede sein kann, liegt auf der Hand. An die Stelle des für uns sich opfernden Heilandes ist der weise Lehrer und das in seinem Martyrium bewährte und schließlich verherrlichte Reichshaupt getreten, um uns den Weg zur Seligkeit in der „vollkommenen“ Nachfolge Jesu zu bahnen! So wird nicht bloß sein hohepriesterliches Werk beseitigt, sondern auch sein prophetisches und königliches Amt entleert, d. h. seines Erlösungs- und Versöhnungscharakters beraubt durch Umwandlung in eine „Offenbarung“ der väterlichen Gottesliebe! —

Den Socinianern gegenüber suchten die Arminianer in Holland die Idee der sühnenden Genugthuung zu vertheidigen, aber in durchaus unzulänglicher — an Duns Scotus (f. o. S. 250 f.) erinnernder — Weise. Namentlich hat Hugo Grotius (in seiner Defensio fidei catholicae de satisf. adv. F. Socinum 1617) den staatsrechtlichen Gesichtspunkt geltend gemacht. Gott sei nicht der persönlich Beleidigte, sondern „der König und Gesetzgeber“, der für die Nichtachtung und Uebertretung seiner Gebote die Todesstrafe gesetzt

habe. Die „Furcht vor Strafe“ (*formido poenae*) sei gegenüber dem sonst eintretenden Leichtsinne heilsam und nothwendig. Der Vollzug der Strafe wäre aber eins gewesen mit „Vernichtung des Menschengeschlechts“ (s. v. Anselm). Das widerspräche der göttlichen Schöpferliebe. Darum habe Er nach seiner Regentenweisheit und seinem milderbenden Gnadenwillen (s. v. Duns Scotus) eine „Relaxation durch Tausch“ (*compensatio oder commutatio non per idem, sed per tantumdem*) eintreten lassen, um sowohl seinen Haß gegen die Sünde, als seine Liebe zur Menschheit dadurch zu offenbaren. So übertrug Er die Schuld auf Christum als Stellvertreter der Menschheit, um durch dies auffallende „Strafexempel“, welches seinen Zorn über die Sünde kund that, die Menschen zur wahren Buße zu leiten! — Hier liegt uns in der That ein Beispiel jener äußerlich juridischen Auffassung vor, durch welche die Heiligkeit Gottes in „Regentenweisheit“ gewandelt wird. Die ähnlichen Versuche der Supranaturalisten (z. B. Reinhardt, Vorles. ed. Schott S. 414) und neuerdings des sonst so orthodox gestimmten Juristen Fr. J. Stahl (*Phil. des Rechts*, 1846; 3. Aufl. 1854 ff.). Die „Oberhoheit des göttlichen Regierungswillens“ als Schlüssel für die Lösung des Problems zu verwenden, muß ebenso als mißlungen und irreführend bezeichnet werden, wie die Grotius'sche Darlegung, die im Grunde auf die Scotistische Acceptationstheorie hinausläuft (s. v. S. 250 f. nicht *solutio*, sondern *acceptatio*). Selbst vom staatsrechtlichen Gesichtspunkte ist nicht abzusehen, warum das „Strafexempel“ an einem Unschuldigen vollzogen wie ein „Abschreckungsmittel“ wirken soll. Da hätte ja die Bestrafung eines „exemplarisch Schuldigen“ diesem Zwecke mehr genügt. Und wenn ein theilweiser Schuldverlaß von Seiten Gottes möglich ist, warum soll eine vollständige „Begnadigung“ von Seiten des „omnipotenten“ Gesetzgebers gegenüber dem bußfertigen Gesetzesübertreter ausgeschlossen sein? Diese criminal-rechtliche Vertheidigung der „kirchlichen“ Versöhnungslehre führt in der That „auf einen todtten Strang“ (Ab. Harnack) — wie wir das auch bei manchen Supranaturalisten verfolgen können, die — wie z. B. Reinhardt (Vorles. ed. Schott S. 414) — den Tod Jesu als „Strafexempel“ faßten.

Die späteren Arminianer (namentlich Limborg † 1712 *Instit. theol. christ.* 1686, III, 22, 1 sq.) versuchten es, den Opferbegriff mehr in den Vordergrund zu stellen, faßten ihn aber nur als eine Art „gutmachender Leistung“ von Seiten Christi (s. w. u. v. Hofmann) — wie etwa ein Herrscher viele Gefangene frei läßt, wenn sich ein Held oder Fürst als Geißel stellt. Die Geltung eines solchen „Opfers“ bestimme sich aber „nach der freien Werthschätzung“ dessen, der es annehmen will (*sacrificium non est plenaria pro peccatis satisfactio, sed illo peracto conceditur gratuito peccati remissio* — und zwar *pro libera aestimatione Dei patris*). Da hatte doch ein Buddeus (*Instit. theol. dogm.* 1723, IV, 2. 37) vollkommen Recht, wenn

er dem gegenüber hervorhob, damit fälle die *necessitas satisfactionis*. Denn: si Deus quaedam sine expletione seu satisfactione remittere potuit, ecquid obstat, cur non omnia potuerit?

In der Aufklärungsperiode hörte allmählich jedes Verständniß für die Tiefen der christlichen Versöhnungslehre auf. Der platteste Moralismus machte sich breit. Die eigene Tugendleistung verdrängte mit dem Heilsmuthbedürfniß auch das Sensorium für den Heilswerth des Todes Christi. Ein J. G. Döllner suchte in seiner Schrift vom „thätigen Gehorsam Christi“ (1768) die stellvertretende Bedeutung der ob. act. Christi mit noch schärferen Argumenten zurückzuweisen, als es einst Parsimonius (s. v. S. 254) und der reformirte Dogmatiker Piscator (um 1612) gethan. Seine positive Ansicht ging aber dahin, daß jeder Mensch dem Gebote Gottes Gehorsam leisten und sich auf diesem Wege (der eigenen Genugthuung) die „Rechtfertigung vor Gott“ erwerben müßte! Höchstens wurde Christi „ergebungsvolles Leiden“ als „Hebelpunkt moralischer Erneuerung“ gefaßt, wobei die sühnende Bedeutung seines Blutes als eine Gottes unwürdige Idee energisch zurückgewiesen wurde (so bei Wegscheider, *Instit.* § 142. Vgl. Flatt, *Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung*, 1797, S. 98). Es ist das ganz folgerichtig für einen Standpunkt, der ebenso die Tiefe der Sünde, als den Ernst göttlicher Heiligkeit verkennt und dadurch selbst unter das Niveau des Heidenthums herabsinkt, wo das Gefühl der Sühnebedürftigkeit sich doch allüberall regt. Wir finden hier die Anfänge jener abgeblassten, modern heidnischen Humanitätsidee, der gemäß man für selbsterhellendes Uebermenscenthum zu schwärmen versteht, aber jedes ernstere Selbsterleuchtung scheut. Suchte doch selbst ein von Kant angeregter Theologe wie Tieftrunk das Sterben Christi mit dem Tode eines Socrates in Parallele zu stellen — beides als Beispiele der Selbstaufopferung für eine große Idee hinstellend! Vgl. seine Censur des protest. Lehrbegriffs, Berlin 1791; 2. Aufl. 1796, S. 270 ff. Hier heißt es: „Wie Gott als moralischer Gesetzgeber von uns Verköhnlichkeit fordert, so läßt Er uns auch Verzeihung zu Theil werden . . . Indem wir thun, was die Pflicht erheißt (!), dürfen wir auch glauben, daß Gott das Seinige thun werde“, d. h. auch uns gegenüber „Verköhnlichkeit“ beweisen! Dadurch werde die „Realisirung des moralischen Endzwecks der Welt in einem Reich Gottes“ ermöglicht (s. w. u. A. Ritschl)! —

Bei Tieftrunk zeigt sich schon jene Umdeutung der biblisch-kirchlichen Versöhnungslehre, wie wir sie durch Kant, Schleiermacher und Hegel in verschiedenen motivirter Weise bis in die Gegenwart hinein verfolgen können. Entsprechend den principiellen (Christologischen) Voraussetzungen (s. v. S. 92 ff.) waltet in der Kant'schen Versöhnungsdeutung das moralische Moment des Willens vor, bei Schleiermacher die Mystik des Gefühls, bei Hegel die Logik der speculativen Erkenntniß.

Kant sucht (in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, II) den Tod Christi zu erklären als das tiefste Symbol der menschlichen Leiden, die „der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten willen, übernimmt, die aber doch eigentlich einem anderen, nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer) als Strafe gebührten“. (Diesen Gedanken hat Kant, wie es scheint, der allegorisirenden Versöhnungslehre J. Fr. Stapfer's entnommen. S. dessen Grundlegung zur wahren Religion, 1753). In dem „Kampf und Sieg des guten Princips über das böse“ habe nun fort und fort der „neue Mensch die Leiden des alten zu tragen!“ Die geschichtliche Thatfache des Todes Christi gilt als ein Siegel oder Symbol „der Versöhnlichkeit Gottes mit Beziehung auf den Endzweck des Reiches Gottes“ (s. v. Tieftrunk und w. u. Ritschl). Im letzten Grunde aber muß ein Jeder „den moralischen Proceß“ selbst durchmachen. — Christus wird hier nur zum Vorbilde jener sittlichen Willensenergie, durch die wir im Leidenskampfe und im Dienste der „Pflicht“ uns zu bewähren haben. Denn „der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute“ sei an sich schon „Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens“. —

Bei Schleiermacher (vgl. Gl. L. § 100 f. 104) handelt es sich in erster Linie um die im Gefühl sich vollziehende „Kräftigkeit des Gottesbewußtseins“, wie sie von der Person Christi ausgeht (s. v. S. 93 f.). Das sei nur unter der Voraussetzung möglich, daß Christus in die „Leidensgemeinschaft mit uns“ eingetreten ist. Erlösend wirkt Er, indem Er uns von der „Herrschaft des sinnlichen Selbstbewußtseins“ befreit und seine „unsündliche Vollkommenheit“ mittheilt; versöhnend, indem Er uns in seine „ungetrübte Seligkeit aufnimmt“, wie sie auch unter dem „äußersten Leiden“ sich behauptete, das Er im Mitgefühl unserer Sünde erlitt, ohne durch eigene Sünde sie verursacht zu haben. — Hier tritt der „Christus für uns“ ganz hinter dem „Christus in uns“ zurück. Es handelt sich lediglich um unsere „Gemüthszustände“ und die religiöse Anregung, die von Christo, dem leidenswilligen und unschuldigen Märtyrer, ausgeht. Die Versöhnungsidee als (obj.) Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und Mensch ist thatsächlich preisgegeben, eine nothwendige Consequenz der Schleiermacher'schen Auffassung von der Sünde (als „Nichtgewordensein des Guten“ s. Bd. II, 1 S. 458) und seiner energischen Leugnung eines satanischen Reichs (II, 1 S. 485 f.), das Christus durch sein siegreiches Sterben überwunden hat. Wenn man die „Heiligkeit“ Gottes bloß als den gefühlsmäßigen Reflex unseres „Gewissens“ auffaßt und dabei die Idee des „Zornes Gottes“ als eine unwürdige Vorstellung bei Seite schiebt (vgl. Bd. II, 1 S. 168), so kann folgerichtig von einer objectiv-thatsächlichen „Versöhnung“ nicht die Rede sein. Christus wird zum „unbildlich“ leidenden

Idealmenschen und als solcher die Anregungsquelle für unsere Leidenswilligkeit und unser „Gefühl“ der Seligkeit! Vgl. Seibert, Schl.'s Lehre von der Versöhnung, 1855.

Zimmerlin ist Schleiermachers gefühlsmäßige Umdeutung der biblischen Versöhnungslehre religiös tiefer als die rein speculative oder logisch begründete Versöhnungsidee Hegel's. Diese schließt sich an Fichte's (subjectivistische) Selbstversöhnung des Ich (Anweisung zum seligen Leben, 1806) und Schelling's (objectivistische) „Selbstentäußerung des Absoluten“ (Vorl. über Methode der ak. Stud., 1803, Vorl. 8). Während jedoch Schelling (in seiner ersten Periode) die ganze Welt als „leidenden Gott“, bezw. als „Spiegelbild der Passion Christi“ betrachtete und in mystischer Intuition aus dem Bewußtsein hiervon die „Versöhnung“ des Endlichen mit dem Unendlichen (im Object — Subject) vollziehen sah, suchte Hegel streng logisch den „Proceß der Versöhnung“ durch seine pantheistische Speculation zu begründen. Ja, er meinte so das kirchliche Dogma zu „beleben“, es recht eigentlich „in Fluß zu bringen“ (ähnlich wie die spinosistische Substanz, s. o. Bd. II, 1 S. 240 f.). Die in eine „Geschichte“ sich kleidende Form der Ueberlieferung sei nur die äußere (vorstellungsmäßige) Hülle für die große „Idee der Versöhnung des Geistes mit sich selbst“, wie sie sich im Bewußtsein der Menschheit vollziehe. Der altkirchliche Satz: „Gott selbst ist todt“ enthalte den tiefsten speculativen Gedanken. Im Tode Christi documentire sich nur die Nothwendigkeit, daß der Gottentwicklungsproceß durch die Selbstnegation hindurchmüsse, d. h. aus der Entzweiung in der „Naturstufe“ zur „absoluten Selbstaffirmation im bewußten Geist“ sich emporringe. Der Ernst des Gegensatzes fordere eine ernste „Ausgleichung“. Und die „Versöhnung“ vollziehe sich eben dadurch, daß die Einzelpersönlichkeit als solche „untergehe“, um in die „Idee“ aufzugehen. Auch in Christo sei durch seinen Tod die „Aufhebung des natürlich beschränkten persönlichen Daseins“ eingetreten, um kraft der Auferstehung sich zu dem Allgemeinen, dem „absoluten Begriff“ oder der „unverfälschten Idee“ zu erheben (vgl. bes. Hegel, Relig.-Philos. II, S. 191 ff.; 218 ff.).

Daß bei dieser gewagten „Umdeutung“ für die wirkliche Geschichte, an welche die Idee solcher „Geistesversöhnung“ anknüpft, keinerlei Art von wesentlicher Wichtigkeit übrig bleibe, hat David Strauß (Gl. L. II, S. 336 f.) schlagend nachgewiesen. Er selbst verhorrescirt mit cynischer Entschiedenheit den „gräßlichen Gedanken einer Versöhnung Gottes durch ein blutiges Sühnopfer“ (in „Der alte und neue Glaube“), während die positiven Anhänger (die sog. rechte Schule) das relative Wahrheitsmoment in dem Hegel'schen Gedanken der „sühnenden Vergeltung“ (Strafe) und der „göttlichen Passion“ zu retten suchten. So z. B. Daub, Marheineke, Göschel (Zerstreute Blätter 1832) u. A. (vgl. F. Baur, Gnos. 1835 S. 700 ff.;

Gesch. der Versöhnungslehre S. 682 ff.; J. M. Dorner, Gl. L. II, § 121). Auch bei M. J. Monrad (Die Mysterien des Christenthums vom Gesichtspunkte der Vernunft, 1896 S. 103 ff.) werden Hegel'sche Grundideen unter dem Gesichtspunkte einer allgemein menschlichen „gegenseitigen satisfactio vicaria“ mit der Tendenz durchgeführt, die kirchliche Lehre zu stützen und „die ganze Menschheit als einen großen Tempel der Versöhnung“ darzustellen (vgl. desselben Verf. Schrift: „Religion, Religionen, Christenthum“ in der „Vorrede“).

Am entschiedensten scheint mir die Hegel'sche Gedankenreihe durch Biedermann (D. § 591 ff.; vgl. § 815) aufgenommen worden zu sein. In der Kirchenlehre, die er scharf zurückweist, findet er die alttestamentlich-jüdische Vorstellung geradezu verwerflich. Die historische Einzelerrscheinung Christi stünde hier zu einseitig im Vordergrund. Sein angeblich genugthuendes „stellvertretendes Leiden“ widerspräche der Thatfache, daß wir Alle, die ganze Welt noch leiden müßte (wie Paulus so energisch betone)! Das Problem löse sich nur dadurch, daß wir Christum als den „Offenbarer des Erlösungsprinzips“ fassen, nämlich als „welthistorisch bedeutames Urbild“ (§ 829) für den Gedanken, daß der Widerspruch des natürlichen Ich mit seiner wahren Bestimmung (oder Idee) lediglich durch Wirkung des „absoluten Geistes“ aufgehoben werden könne, d. h. durch Untergehen des (empirischen) Ich. In diesem Zusammenhange wirke in der That das „Mitleid befreiend“. Denn „die mit dem Schuldigen mitleidende Thätigkeit des Schuldlosen hat immer erlösende d. h. befreiende Kraft“. So erscheint Christus als Prototyp des Selbsterlösungsprocesses der Menschheit. Nähnlich sagt J. Krehenbühl (Die Nothwendigkeit und Gestalt einer kirchlichen Reform 1896 S. 166): „Die autoterische und autonome Religion“ sei durch Christi Leiden angebahnt, sofern Er nur „der erste und größte Gottmensch“ gewesen sei. Der „Höhepunkt“ sei jener „universale theogonische Proceß des Leidenden und sterbenden Gottmenschen“ (a. a. O. S. 11). Wir werden durch solche speculative Darlegung erinnert an den Protest G. v. Hartmanns (Rel. des Geistes) gegen alle Heterosoterie d. h. gegen die Idee einer Erlösung durch einen „Anderen“. Mit der Bestreitung des „Christus für uns“ tritt dann die Begeisterung für die Autosoterie oder Selbsterlösung ein, die schließlich gleichgesetzt wird der Selbstaufhebung des Persönlichen durch das „immanente Princip des monistisch gedachten Geistes“. Ja noch mehr: wir gelangen auf einem speculativen Rückwege zu dem Schopenhauer'schen Gedanken, daß nicht Gott uns erlöst, sondern wir es sind, die durch „Intellect, Mitleid, Selbstentäußerung“ den in der Welt leidenden Gott aus der „Materie“, in die Er gebunden ist, befreien helfen! So bahnt sich der Gedanke des Nietzsche'schen „Uebermenschentums“ an, durch welchen schließlich auch das „Mitleid“ perhorrescirt und die Autosoterie (durch den

Willen zur Kraft) auf den Thron erhoben wird — ein graufiges Aferbild der Heilswahrheit, eine Illustration zu dem dämonischen Eritis sicut Deus!

Gegenüber dieser crassen Verweltlichung und speculativen Verzerrung des Erlösungsprinzips können wir die modificirte Wiederaufrichtung der mystischen Versöhnungslehre Schleiermachers (s. o. S. 264) und der moralischen Stellvertretungs Idee Kants als einen relativen Fortschritt bezeichnen.

An Schl. gemahnt uns trotz ihrer positiveren Tendenz die Darstellung der Versöhnungslehre bei R. J. Nisch (System § 134 ff.), sofern er die Erlösung in Christo nur aus der Liebe Gottes herleitet und namentlich den „activen Leidensgehorsam Christi“ als die „Macht und Möglichkeit unserer wirklichen Entsündigung“ darstellt. Durch Christi Tod (und Auferstehung) werde sein Leben für alle Gläubigen „ein zur Heiligung der Gemeinde vollkommenes Gemeinleben“. Das erinnert an Kläiber's „Lehre von der Versöhnung“ (1820), wo aller Nachdruck auf die „neue Lebensmittheilung des bis in den Tod bewährten Christus“ gelegt wird. — In diesem Sinne hatte schon G. Menken (im Jahre 1828 von Dorpat aus zum Dr. theol. ernannt, † 1831 in Bremen) mit Verwerthung der mystisch gefärbten Versöhnungslehre eines Hasenkamp († 1791) und Kollenbusch († 1803) — den „allervollkommensten Gehorsam Christi“ oder „seine im Leiden bis in den Tod bewährte Gerechtigkeit“ als das „errettende“ Moment hingestellt. Dadurch sei „die Rechtfertigung über das ganze Geschlecht Adams“ ermöglicht und „mit Ausschluß all unseres Verdienstes“ erbracht worden. Wie einst ein A. Osiander (Von dem einigen Mittler Jesu etc., 1551) und Schwentfeld († 1561) stellte Menken „Die Lebensmittheilung Christi und seiner Gerechtigkeit“ in den Mittelpunkt der Versöhnung. Und diese „Gerechtigkeit“ habe Christus, nachdem Er „in die Gemeinschaft unseres sündlichen Fleisches eingegangen“ gegenüber den Anfechtungen des Teufels „bis zum Aeußersten, das möglich war“, in seinem Leidenkampfe errungen. Menkens scharfe Opposition gegen die Idee einer „stellvertretenden Genugthuung“ und gegen den „unseligen Irrthum von einem zürnenden Gott“, sowie seine starke Betonung des „Königreichs“ Christi, das Er durch seine bis in den Tod bewährte „Gerechtigkeit“ begründet habe, erinnert an die v. Hofmann'sche und Ritschl'sche Lehrweise (s. w. u.), nur daß bei Menken die „mystische Repräsentation“ mehr in den Vordergrund tritt (vgl. seine Schrift: „Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift, 1805, 4. A. 1831, VI § 24).

An Schl.'s Auffassung lehnen sich an De Wette, Schenkel, Al. Schweiger, D. Pfleiderer, Lipsius, während A. Ritschl und seine Schule Kantische Ideen zum Verständniß der Versöhnungs Idee herbeiziehen. De Wette († 1849 vgl. Das Wesen des christlichen Glaubens, 1846) faßte die Versöhnung als ein „Symbol der Resignation“ (!) und leitete aus ihr

der D. S. 118) sagt: „Das der alten Menschheit geltende Gericht des Jornes Gottes mußte Christus (als königlicher Hohepriester) in seinem Rechte anerkennen und frei auf sich nehmen.“ Durch solches „Eingehen in die volle Unseligkeit der alten Menschheit“ sei eben zugleich jene „Umwandlung für die neue Menschheit“ eingetreten und zwar in „freier, der Liebe Gottes gewisser Glaubensthat“. Der Mittelpunkt des Leidens Christi sei aber weder die „stellvertretende Straferduldung“, noch auch der Gedanke des „Verdienstes“ oder der „Genugthuung“. Alle diese Begriffe bezeichnet Schulz als „Rechtskategorien“, die auf das Wert des Gottmenschen als ein „sittliches Wert“ keine Anwendung finden (vgl. die Abhandlung: Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi in Stud. und Krit., 1894, III S. 557 ff.). Dagegen betont Schulz (S. 601 ff.) sehr energisch die Bedeutung der „Selbstaufopferung Christi“, wie bei allen „Helden“ und „Märtyrern“ auf dem Gebiete der Geschichte! Solch' Leiden sei „die höchste Form des sittlichen Handelns im Geiste der Liebe!“ „Das Erlösermitleid“ ist der bewegende Mittelpunkt in der „sittlichen“ Kategorie des stellvertretenden Leidens. In dem „Ringern der Seele Jesu um das Heil der Gott widerstrebenden Menschheit“ sei auch die dogmatische Nothwendigkeit des Todes Christi begründet. — In ähnlicher Weise sucht J. Kaftan (Dogm. § 59 f.) „die Heilsnothwendigkeit des Todes Christi“ vom pädagogischen Gesichtspunkt verständlich zu machen. Sie erscheint ihm begründet „in der erzieherischen Weisheit Gottes“ (S. 569) — ein an jene „Regentenweisheit“ der Arminianer (s. o. S. 261 f.) erinnernder Gedanke, nur daß er bei Kaftan durch den Hinweis auf die Heiligkeit der Gottesliebe näher motiviert ist, die „den Menschen begnadigt, indem sie ihn richtet, und ihn beseligt, indem sie ihn tödtet“ (S. 558) — ein großer und wahrer Gedanke! Nur daß ihm die feste (objective) Basis entzogen wird. Denn: „Christus hat nicht das die Menschheit treffende Strafgericht über die Sünde getragen und dadurch abgelöst“ (S. 536), sondern „der heilige Geist konnte sich nicht anders als mit diesem Ausgange unter den Sündern offenbaren, und die Sünder konnten nicht anders als durch eine solche — zugleich die einheitliche göttliche Energie der Liebe und Gerechtigkeit kumbthunende — Offenbarung überwunden und zum Glauben geführt werden“ (S. 567 ff.). Bis in den Tod sich bewährend und „das Aeußerste“ tragend, was ihm die Sünder anthon konnten (S. 539), wurde Christus uns der Mittler göttlicher Liebesoffenbarung. Christi Tod ist also (S. 543 ff.) „das notwendige Ergebniss seiner Berufstreue“ und zugleich das notwendige „Erziehungsmittel für die Verwirklichung von Gottes Heilswerk“, nämlich: die Sünder von seiner verzeihenden Liebe zu überzeugen (s. o. Ritschl).

Einen damit verwandten Gedanken macht Th. Häring zum Mittelpunkt seiner feinsinnigen, aber schließlich doch unzureichenden Argumentation

(vgl. Stud. und Krit. 1889, I S. 142 ff.: „Zum Begriff der Sühne“ und desselben dogmatische Untersuchung „Zur Versöhnungslehre“ 1893). Auch er will die Versöhnung nicht auf Gott, sondern nur auf die Menschheit bezogen sehen. Die „Stellvertretung“ tritt zurück gegenüber der „Liebesoffenbarung des versöhnten Gottes“. Diese Liebesoffenbarung schließt aber das Gericht über die Sünde in sich (S. 80 f.). „Ein Ergriffenwerden von dem einzigen Schmerz des Schuldgefühls“ sei nothwendig verbunden mit dem „Ergriffenwerden von der Liebe“. Und „nur die denkbar höchste Liebesoffenbarung werden von der Liebe“. Und „nur die denkbar größten Schuld“. Nehmlich werde den „Glauben an die Vergebung der denkbar größten Schuld“. Nehmlich sagt W. Schmidt (Christl. Dogm. II, S. 378): „Der Sohn Gottes mußte sterben, damit wir die Liebe Gottes erkennen und uns von ihr überwältigen lassen.“ Und — so führt Häring weiter aus (a. a. O. S. 82) — „die heilige Liebe kann nicht anders vergelten, als wenn die Schuld anerkannt wird“; der Tod Christi, als dessen „persönlichste That“, soll „die Sündenvelt von der Größe ihrer Schuld überführen“. „Die Unverbrüchlichkeit des Zusammenhangs zwischen Sünde und Gericht wird Christo selbst durch seinen Tod zum Bewußtsein gebracht“ (?); Er huldigt dieser „Majestät der unverbrüchlichen Ordnung des Guten durch sein freiwilliges Leiden und Sterben“ (S. 85 ff.). Eine stellvertretende Bedeutung hat „das Opfer Christi“ für Häring nur insoweit, als das „in vollendetem Gehorsam übernommene Leiden Christi für Gott gleichsam (?) zur Bürgschaft wird dafür, daß der unvollkommene Gläubige in der Verbindung mit Christo die subjectiven Bedingungen der Vergebung erfüllen werde“. — Hier droht in der That (objective) Heilserwerbung in der (subjectiven) Heilszueignung unterzugehen — wie H. Schmidt in seiner Kritik der Häring'schen Schrift mit Recht bemerkt (Theol. Litt.-bl. 1893, Nr. 43). Das „Es ist vollbracht“ verliert seine spezifische Bedeutung. Der Straf- und Opferbegriff wird nicht ausreichend verwerthet. Und in welchem Sinne das „Blut Christi uns reinigt von aller Sünde“ kommt nicht zu vollem Verständnis. Gesteht doch selbst A. Harnack zu (Wesen der Christ. S. 99 f.): Der Tod Christi habe „den Werth eines Opfertodes“; denn sonst hätte er nicht „die Kraft besessen, in jene innere Welt einzugreifen, aus der die blutigen Opfer hervorgegangen; er hob sie auf, indem er sie abschloß“. Ihnen liege „ein tiefer religiöser Gedanke zu Grunde“, der „nicht vom kalten und blinden Rationalisten“ richtig beurtheilt werde, sondern nur „vom lebendig fühlenden Menschen“. Jener Trieb, der zu ihnen geführt hat, „findet im Tode Christi seine Befriedigung“, indem Er „mit Einem Opfer in Ewigkeit vollendet“ habe, die geheiligt werden. In demselben Sinne äußerte sich Graue („Das Gesetz des Opfers“ in der Christl. Welt 1896, Nr. 27 ff. vgl. besonders S. 685 ff.): „In Christo wird das Kreuz zum Zeichen und Sinnbild der Opferung. Wir sind erschüttert von seiner Schrecklichkeit und ergriffen von seiner Herrlichkeit. Und

das Ergebnis dieses Opfers ist das Heil der ganzen Welt. Die ganze Menschheit ist gesegnet durch Leiden und Sterben unseres Heilandes. So ist Er auch für uns gestorben. Die Tragik des Kreuzes hat die Augen der Welt auf sich gezogen. Opfergesinnung wird zum Princip der Frömmigkeit und Pflichterfüllung. Sollte sie fortzeugend in die Menschheit eintreten, so bedurfte sie der Offenbarung durch die That des Opfers. Diese bezwingt unser selbstsüchtiges Herz. Sie führt uns ein in die Herrlichkeit der Leiden, auch wenn sie uns die Schrecklichkeit der Leiden, die Christus für die Sünden der Welt erduldet hat, erspart. So ist das Heil für uns durch die Opferung Christi (geschichtlich) vermittelt. Und in dem Begriff der Opferung liegt immer von vornherein die Stellvertretung." Gottes Liebe (in Christo) ist „Opfergesinnung“ und „weil er sie selbst hat, kann Er sie von uns verlangen“. — Diese schönen Worte lesen wir in der „Christl. Welt"! Unter dem Kreuze Christi — so dürfen wir hoffen — scheiden sich und einigen sich die Geister!

Auch in den Kreisen der „positiv-kirchlichen“ Theologen ist das Problem der Versöhnungslehre immer wieder Gegenstand erneuter Untersuchung geworden. Man bewegte sich hier keineswegs in dem bequemen Geleise der altdogmatischen Tradition. Das beweist jene tiefgreifende Erregung, die durch Hofmann's „Neue Weise, die alte Wahrheit zu lehren“ hervorgerufen wurde (Schriftbew. II, 1 S. 191 ff. und „Schulchristen“ 1—3, 1856 ff.). Gegen ihn trat am schärfsten Philippi auf (Herr Dr. v. Hofmann gegenüber der luth. Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre 1856, vgl. Kirchl. Bl. L. IV, 2 S. 205 ff.), aber auch Thomajus und Th. Harnack (Das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung etc., 1857), H. Schmid, Ehrard, Frank, F. Delisch (am Schluß seines Comm. zum Ebr.brief S. 702 ff.), Bodemeyer (Zur Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung, 1858) u. A. Vgl. R. Weizsäcker, Jahrbücher für D. Theol. 1858, III, und F. Weber, Vom Zorne Gottes, S. XLIII ff.

Man hat vielfach versucht, die Hofmann'sche Versöhnungslehre auf Menken'sche (s. o. S. 267) oder Schleiermacher'sche Einflüsse (s. o. S. 264) zurückzuführen. Daraus läßt sie sich aber m. E. nicht erklären, da Hofmann in seiner originellen Art eigene Wege zu gehen sucht und jedenfalls der aufrichtigen Überzeugung war, mit dem lutherischen Bekenntnisse nicht in Widerspruch zu treten. Was besonderen Anstoß in seiner Darstellung hervorrief, war in erster Linie nicht das, was er lehrte, sondern was er mit Entschiedenheit verneinte. Das „Opfer“ Christi galt ihm nicht als „stellvertretende Sühne“, sondern „als gutmachende Leistung“ und zwar „auf göttliche Verfügung“ hin (ohne innere Nothwendigkeit). Christus hat nicht gelitten, was wir hätten leiden müssen, da Er nur den zeitlichen, nicht den ewigen Tod erduldet (wobei Hofmann den Unterschied der menschlichen und

jatanischen Sünde betonte). Sein Todesleiden sei auch nicht „Strafe für die Menschheitsünden“ gewesen, sondern „die Sühne, die unsere Strafe aufhob“. Jesus hat nicht dem Zorn, sondern dem Gnadentwillen Gottes Genüge gethan, indem Er als „Anfänger einer neuen Menschheit“ freiwillig das „Aeußerste erlitt, was Satan und die Welt ihm anthun konnten“. Sein „Berufsgewissen bis zum Widerfahren des Todes“ sei das eigentlich erlösende und versöhnende Moment gewesen. „Nicht ihn, anstatt uns, hat der Zorn Gottes betroffen, so daß die Strafe nun vollzogen ist und nicht mehr vollzogen zu werden braucht“, sondern „die Uebel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat Er in der mit seiner Heilands-wirksamkeit gesegneten Weise erlitten“ (Schulchr. 2, S. 103 f.). Dadurch sei in ihm — also in dem „Christus für uns“ — was Hofmann wie A. Seeberg (s. o. S. 238) nur im Sinne des „uns zum Besten“ faßt — „unser Verhältniß zu Gott neu geworden“ und zwar auf Grund seiner (vollen, jartischen) Gemeinschaft mit dem menschlichen Geschlecht“. An ihm und an seiner Selbstbewährung sollten sich die Folgen der Sünde gleichsam „erschöpfen“, so daß es „durch dieses Erleidniß hindurch“ zur Herstellung einer Gerechtigkeit kam, welche die Grundlage der neuen in ihm verwirklichten und vermittelten Gemeinschaft Gottes und der — durch den Glauben mit Christo Eins gewordenen — Menschheit bildete (ähnlich A. Seeberg „Der Tod Christi“ S. 359. 364 und 374 ff.).

Dieser Darlegung gegenüber hatte Philippi wohl ein gewisses Recht — namentlich mit Berufung auf Gal. 3, 13 u. 2 Kor. 5, 10 ff.; Röm. 8, 3 ff. etc. — die Schriftwidrigkeit dieser „Lehrweise“ zu behaupten und sowohl den Ernst des göttlichen Zorngerichts über die Sünde, das Christus in freiwilligem Gehorsam getragen, als auch den stellvertretenden Charakter des Sühnopfers Christi zu betonen. Darauf beruhe der gesammte Trost und die freudige Zuversicht unseres christlichen Glaubens, daß durch das „Opferblut“ Christi unsere Sünde getilgt und „die Vergebung“ uns verbürgt sei (mit Berufung auf Matth. 20, 28 und 26, 28; 1 Joh. 1, 7). „Wer mir — sagt Philippi mit Emphase (a. a. O. S. 56) — das dem Zorne Gottes als Lösegeld gezahlte Sühneblut des Sohnes Gottes, die der Strafgerechtigkeit Gottes geleistete stellvertretende Genugthuung unseres Herrn und Heilandes und damit die Rechtfertigung und Sündenvergebung allein durch den Glauben an das Verdienst dieses meines Bürgen und Mittlers, die Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi, nimmt, der nimmt mir das Christenthum überhaupt.“ Dabei hebt Philippi — wie mir scheint mit vollem Recht (s. o. S. 213 ff.) — die sühnende Bedeutung sowohl des thätigen als des Leidenden Gehorsams Christi hervor. Frank (II, S. 174) betont hingegen mehr die repräsentative Bedeutung Christi, sofern „in ihm die erneute Menschheit Gottes principieell gesetzt und vorhanden“ sei (vgl. System der

Gew. I² S. 379), während Thomasius den altkirchlichen Gedanken von dem „in Gott selbst zu Tage tretenden Gegensatz von vergebender Liebe (Gnade) und strafender Heiligkeit (Zorn)“ als durch Christi Sühnopfer für uns und unser „Verhältniß zu Gott“ aufgehoben erklärt (unter Zurückweisung der altdogmatischen Lehrweise in Betreff der ob. activa und passiva). Auch Luthardt (Comp., 9. A., S. 245 f. vgl. Christl. Gl. L. 1898 § 58 ff., bes. S. 385 ff.) hat Hofmann gegenüber eine „tiefere“ Erfassung der „Straffolge der Sünde“ und der „stellvertretenden“ Sühne in Christo, dem „Repräsentanten“ der Menschen gefordert. Durch sein „gottgemäßes Opfer“ habe Er in seiner Person „für die Menschheit, die Er in sich zusammenfaßt und vertritt, die Gerechtigkeit hergestellt, die vor Gott gilt.“ Darin vollzog sich „der Liebesrath innerhalb Gottes selbst“ in einer der Heiligkeit (resp. dem Zorne) Gottes entsprechenden Weise. Die Wirkung aber bestehe darin, daß Christus „die Genugthuung leistete, d. h. der Heiligkeit und Liebe Gottes ein Genüge that, durch die Einheit seines entsprechenden Leidens und Thuns die Sünde sühnte, dadurch die Menschheit in ihm mit Gott versöhnte und sie von Sünde, Tod und Teufel erlöste“ (vgl. R. Graß a. a. O. S. 200 ff., G. Kreibitz a. a. O. S. 245 ff., G. Gremer: Die stellvertretende Bedeutung der Person Christi, 2. A., 1900, S. 122 ff., Petersen: Ueber das Werk der Erlösung u. (N. Jahrb. f. D. Th., 1894, II S. 121 ff.), J. Gensichen: Der Heilswerth des Todes Christi (Ev. R. Zeitung, 1897, Nr. 14), wo namentlich die sühnende Bedeutung des „Blutes Christi“, die bei Hofmann nicht zu ihrem Rechte komme, hervorgehoben wird. Vgl. J. Lundgreen. Die Heilsbed. des Todes Chr. (N. R. Z. 1901, S. 265 f.).

Jedenfalls beweist dieser ganze ernste Streit, daß die „kirchliche“ Theologie sich nicht mit den mittelalterlichen Formeln scholastischer Satisfactionslehre begnügt, noch auch nach hergebrachter altdogmatischer Schablone arbeitet oder im gewohnten Geleise sich bewegt. Ja, selbst eine Fortentwicklung und Neugestaltung der symbolischen Bekenntnißbildung dürfte hier zu erwarten oder zu wünschen sein. Eine Wiederaufrichtung der Anselm'schen Theorie oder auch nur der Quenstedt'schen Aequivalenzlehre, wie sie neuerdings W. Kölling (Satisf. vicaria Bd. I 1897; II, 1899) vertritt, erscheint uns schlechterdings unmöglich. Auch die von Kölling mit Recht hervorgehobene „satispassio“ und „victoria vicaria“ Christi ist doch nur unter der Voraussetzung „für uns“ heilschaffend, daß wir sie, mit Christo sterbend und auferstehend, selber „in uns“ erleben (s. o. S. 217 ff.). Ich verweise auf die betr. Bemerkungen D. Holzheuer's („Christologie“, 1898 S. 64 ff. und S. 84 ff.), der, obwohl ein Freund W. Köllings, doch mit Recht hervorhebt, das „Verhältniß zwischen göttlicher Gerechtigkeit und der göttlichen Gnade dürfe nicht in Form eines abwägenden Processes“ gefaßt werden, sondern als „etwas Einheitliches“, d. h. Christus habe „aus

Liebe zu den Sündern den ganzen Zorn über die Sünde leidend durchkosten“; so sei „Gottes Zorn über die Sünde von seiner welterlösenden Liebe verschlungen worden“. Der Gedanke „Christus habe durch sein Werk den Vater umgestimmt“, ist also ebenso definitiv aufzugeben, wie jene „heilige Integral- und Differenzialrechnung mit unendlichen Größen“, die dem Anselm'schen Gedanken zu Grunde liegt. Und — wie R. Seeberg in seinem Vortrag über „nachgelassene Aufgaben der Theologie des 19. Jahrhunderts“ (Ev. R. Z. 1900, S. 432) weiter ausführt — „von dem Erlebnisse des Glaubens, das der Sünder an Christo macht“, ist hier auszugehen. Denn Christus allein ist es, der durch „lebendige Auctorität in uns den Glauben wirkt“. So beruht auch das „Erste“ — und das „Letzte“, möchte ich hinzufügen — was wir von dem „Werk Christi“ sagen, auf der „Gewißheit, daß Gott um seinetwillen und in ihm uns gnädig sein will“. „Um Christi willen ist Gott gnädig allen denen, die durch seine Wirkung in die Reihe Christi eintreten“ oder wie R. Seeberg (a. a. O. S. 99 u. 375 f.) nicht müde wird zu wiederholen: „Die Gläubigen kommen als Sündlose vor Gott zu stehen“, weil und sofern sie mit Christo „eine Einheit bilden“.

Die heutzutage allgemein anerkannte Forderung, das vorliegende Problem im ethisch-religiösen Sinne zu vertiefen, haben wir der scharfen Kritik der „modernen“ Gegner mitzuver danken. Ich verweise in dieser Hinsicht auf die feinen Bemerkungen in R. Ziegler's Abhandlung: „Die ethische Versöhnungslehre im kirchlichen Unterricht“ (Z. f. Th. u. R., 1895, S. 1 ff.). Die positiven Ausführungen M. Röhler's (Wiss. der Christl., 2. A., S. 359 ff.; f. o. Dogm. Zeitschr. II, 1898 S. 40 ff.), sowie die zwar mystisch angehauchte, aber aus ernstem Sündenbewußtsein herausgeborene Versöhnungslehre eines J. L. Weck (Gl. L. II, S. 577 ff.; 617 ff.) scheinen mir den Weg anzudeuten, den wir einzuschlagen haben, um zu einer vollen Würdigung der „Theologie des Kreuzes“ im Sinne Luthers zu gelangen. Wir gedenken dabei des alten Sages: *crux Christi unica est eruditio verborum Dei, theologia sincerissima*. Hat doch selbst das „Weltkind“ Goethe den Ausspruch gethan: „Am Kreuze wird sich das verirrte Christenthum immer wieder zurechtfinden.“ Und Nietzsche gestand — wenn auch mit innerstem Widerstreben — zu, daß in jenem großen Wort: „Gott am Kreuze!“ die unüberwindliche Lebenskraft des Christenthums wurzele. Auch die Warnung eines uns sonst fremdbartig anmuthenden Mannes wie Chamberlain (Grundlagen des 19. Jahrhunderts I, S. 205 f.) wollen wir uns gesagt sein lassen, wenn er — im Gegensatz zu der „Miß- und Wasserreligion der Modernen“ mit ihrem „Trugbild einer unbeschränkten Duldsamkeit Gottes“ — das „Wort vom Kreuz“ als ein solches kennzeichnet, das „entweder eine Thorheit oder eine Gotteskraft“ sei. Zwischen beiden habe Christus selber „die gähnende Kluft der Zwietracht aufgerissen“ und „das flammende Schwerdt“

gezogen, um jede selbstgemachte „Ueberbrückung“ zu vereiteln. Nähnlich, wenn auch pessimistisch verzerrt, Schrempf „Menschenloos“ (1900 S. 73 ff.).

Welch tiefgreifende Bedeutung für die Klärung unseres Problems insonderheit der Lehre von der Königsherrschaft Christi als dem eigentlichen Schlüssel für das stellvertretende Moment in dem Sühnopfer zukommt, wird uns der nächste Paragraph zu zeigen haben.

§ 42. Die Königsherrschaft Christi mit Beziehung auf sein Versöhnungswerk.

1. Wie das hohepriesterliche Thun Christi (§ 41) bereits in seinem prophetischen Selbstzeugniß (§ 40) angebahnt erschien, so besteht zwischen der Königsherrschaft Christi und seiner mittlerischen Selbstaufopferung eine innige und nothwendige Wechselbeziehung. Wir haben hier die „Königsherrschaft“ Jesu nicht im (eschatologischen) Sinne des schließlichen Gottesreiches auf Erden (s. Basileiologie § 58), noch auch in Beziehung auf die durch seinen Geist gegründete und berufene Reichsgemeinde auf Erden (Ekklesiologie §§ 49 f.) ins Auge zu fassen. Es handelt sich vielmehr um sein Heilswerk, sofern Er es als Haupt und Herr des Gottesreichs vollzogen hat, d. h. wir haben die Königsherrschaft (βασιλεία) Christi unter dem soteriologischen und staurocentrischen Gesichtspunkte zu betrachten. Also nicht erst vom Stande der Erhöhung aus (s. w. u. sub 2). Vielmehr beweist sich bereits im Stande der Erniedrigung (s. o. § 36) sein „Königthum“ als bedingende Voraussetzung seines erlösenden und versöhnenden Thuns. Denn nur als das Haupt der neuen Menschheit wollte und konnte der von Gott Gesalbte (Messias) mittlerisch und stellvertretend für die Gesamtheit eintreten (s. o. S. 208 ff.).

Darum erscheint Er bereits in der Krippe als derjenige, welchem als dem „neugeborenen König der Juden“ trotz seiner Niedrigkeit die ersten Gläubigen anbetend huldigen. Darum bezeugt Er es selbst — gleich beim ersten öffentlichen Auftreten — daß in seiner Person die Königsherrschaft Gottes in der That herbeigekommen sei, obwohl das Kommen des „Reichs“ in zukünftiger Herrlichkeit noch zu erwarten stehe. Deshalb vermeidet Er es, sich

in weltlicher Weise zum Könige machen oder ausrufen zu lassen, weil sein Reich nicht von dieser Welt ist. In demüthvoller Erscheinung zieht Er in die Königsstadt Jerusalem ein als Retter und Helfer unter dem „Hosanna“ des Volkes. In Selbstverleugnung — unter der Verachtung der Großen und dem Spott der rohen Masse — trägt Er Scepter und Purpurgewand. Die Dornenkrone ist sein Schmuck und die feindselig gemeinte Ueberschrift am Kreuz kennzeichnet ihn als den „König der Juden“.

Vom Momente der Auferstehung und Verklärung an wies uns die hohepriesterliche Intercession des Lebensfürsten (§ 41, 3) bereits hin auf sein königliches Amt, durch das er sein „Reich der Himmel“ auf Erden begründet und seiner Reichsgemeinde als das regierende, schützende und belebende Haupt wahrhaft gegenwärtig ist, ja ihr in geistleiblicher Weise persönlich innewohnt (s. o. § 38, 2 S. 152 ff.). Während die hohepriesterliche Intercession gleichsam das Gott zugekehrte Antlitz des verherrlichten Messias ist, tritt in der Königsherrschaft Christi die der gotterlösten Menschheit zugekehrte Seite seiner erlösenden und versöhnenden Thätigkeit in den Vordergrund. Hier erweist sich uns der Sieg unseres Reichshauptes über den Fürsten dieser Welt, der Erfolg seines Kampfes wider die Macht des satanischen „Reichs“ (s. o. Bd. II, 1 S. 471 ff.). Der Lebensfürst triumphirt — und zwar mit rein geistigen Mitteln — über den, der „des Todes Gewalt hat“ (s. o. Bd. II, 1 S. 480 ff.). Als König ist Er Urheber und Gründer (Auctor) seiner Herrschaft. Daher gebührt ihm die „Auctorität“, die lebendige und lebensschaffende, innerhalb der ihm pietätvoll dienenden, in seinem Geiste ringenden und siegenden Kreuzgemeinde.

Als den Messias, d. h. als den Gesalbten nach gottgesetzter Ordnung inmitten seines Volkes herrschend, können wir Christum nur erfassen auf dem Grunde alttestamentlicher, heilsgeschichtlicher Vorbereitung (vgl. Bd. II, 1 § 28 S. 597 ff.). Zwar tritt im alten Bunde das wirkliche Königthum (im theokratischen Sinne) verhältnismäßig spät (in der Davidischen Zeit) auf. Aber schon in der geheimnißvollen Gestalt des „Königs der Gerechtigkeit“ (Melchisedek) ist die Vereinigung von Priesterthum und Königthum weißsagend angedeutet (s. w. u. sub a). Bereits in der Berufung

Abrahams (des „Vaters der Menge“, in welchem „alle Völker sollen gesegnet werden“) und vollends in der Bundstiftung am Sinai (durch die Mittlerschaft Moses) erscheint Gottes „Königsherrschaft“ und mit ihr der Gedanke eines Gottesreiches begründet und angebahnt. Jahwe selbst als der Kriegsherr und Bundesfürst beschützt und bewahrt, leitet und regiert sein Volk. Mitten in dieser Volksgemeinde hat Er nach Ueberwindung der Feinde seine „Wohnung“ aufgeschlagen, seinen „Thron“ besetzt und durch das „Gesetz“ sein Herrschaftsrecht und alle seine Heilsordnungen sanctioniert. Das gottgeheilte „Volk des Eigenthums“ soll trotz seiner sündigen Eigenart und zähen Unart — durch Gottes Gnade und auf Grund seiner Selbstoffenbarung sich als ein „Königreich von Priestern“ ansehen (2 Mos. 19, 6 f., s. w. u. sub a). Trotz der national beschränkten und pädagogisch unvollkommenen Form jener Theokratie stellt sich uns hier — namentlich im Lichte der prophetischen Weissagung (s. o. § 28 S. 620 ff.) von der zukünftigen Geistesauferstehung und dem kommenden „Knecht David“ — bereits vorbildlich jenes Gottesreich dar, das alle Völker umfassen und alle Weltreiche überwinden soll.

Im Davidischen Königthum gewinnt diese großartige Idee eine vorläufige Verkörperung, sofern der Sohn Isai's, der schlichte Hirtenknabe, auf Gottes Geheiß zum Könige gesalbt, durch Leiden zur Herrlichkeit, durch Kampf zum Siege hindurchdringen sollte. Trotz der schweren Sünden, die ihn belasten, ringt er sich bußfertig hindurch zu der festen Glaubenszuversicht, daß Gott ihm und seinem „Sohne“ nach der Verheißung (2 Sam. 7, 12 ff.) den „Stuhl seines Königreichs bestätigen will ewiglich“. Auf dem Berge Zion „zur Rechten Jahwes“ thronend (Ps. 110) wird er ein (typisch) weissagendes Vorbild des Königs, der „aus dem Samen Davids geboren“, ein „Fürst sein soll über sein Volk ewiglich“. In Salomos „Friedensherrschaft“ ist nur eine vorläufige Erfüllung dieser Verheißung gegeben, die da hinausweist auf den wahrhaften Friedensfürsten, dem die Völker anhangen sollen und mit dem sein Volk kraft des vom „Herrn“ gestifteten (Ehe-)Bundes sich Eins wissen soll, wie die Braut mit dem Bräutigam, der Mann mit dem Weibe (vgl. Jes. 47, 1 u. Hos. 2, 19 f. mit Ps. 45; Eph. 5, 25).

Es zielt die gesamte Heilsökonomie (§ 28, 3), sowie die Sehnsucht aller Gläubigen und Propheten des alten Bundes auf die Erfüllung der „Hoffnung Israels“ ab. Je mehr die äußere Macht und Einheit des theokratischen Vorbildes zu Boden sinkt, und die Weltmonarchien mit ihrer gottfeindlichen Gewalt in den Vordergrund treten (während der nachexilischen und Danielischen Zeit), desto lebendiger tritt uns das Urbild des vollendeten Gottes-

reiches in der hehren Gestalt des „Menschensohnes“ (Dan. 7) entgegen. Die Theokratie soll münden in die Christokratie. Jene ist nur die schattenhafte, weil amoch national und gesetzlich unbeschränkte Vorstufe der universell humanen, durchs Evangelium von dem erschienenen Messias und Gottessohne verwirklichten „Königsherrschaft“. Diese umfaßt ihrem Wesen nach die gesamte neue Ordnung der göttlichen Heilstiftungen innerhalb der neuen Menschheit, sofern sie als eine erlöste und versöhnte in Christo, ihrem Haupte, vereinigt ist. Im Gegensatz zu den particularistischen (politischen) Hoffnungen politischer Volksherrschaft und im Widerspruch zu der universellen (zwangsweisen) Machtentfaltung heidnischer Weltmonarchie, bekundet der Herr, daß sein „Reich der Himmel“, obwohl für die ganze Welt und die gesamte Menschheit bestimmt, doch nicht „von dieser Welt“ ist (Joh. 18, 36), sondern geistigen, weil himmlischen Charakter trägt. Als solches ist es zwar vom Anfange seiner prophetischen Wirksamkeit an bereits da — „mitten unter euch“ wie es Luk. 17, 21 heißt (s. w. u. sub a) — aber noch unter der Kreuzgestalt verborgen, nicht mit „äußerlichem Gepränge“ kommend. Durch sein hohepriesterliches Leiden und Sterben, Kämpfen und Siegen hat der König in der Dornenkrone seine überwältigende Liebesmacht gegenüber dem gottfeindlichen satanischen „Reich“ als eine überwindende Geistesmacht erwiesen (s. o. § 41, 3). Mittels der Auferstehung ist er als Fürst des Lebens den Seinen offenbar geworden (§ 38, 1). So gelangt das königliche Amt oder die Königsherrschaft Christi mittels der himmlischen Verklärung und Erhöhung seiner gottmenschlichen Person (§ 38, 2) zu fortwährender, eigenartiger Lebenswirksamkeit.

2. Die Lebenswirksamkeit des Erhöhten ist insofern eine spezifisch königliche, als Er nunmehr mittels der Verklärung zum allbeherrschenden Haupte nicht bloß seiner Reichsgemeinde, sondern über alle Gebiete des Weltseins erhoben worden ist (§ 38, 3). Durch die Hadesfahrt (§ 37) erwies Er sich bereits als den triumphirenden Herrscher über das Reich des Todes, um auch den abgeschiedenen Seelen die Gewißheit zu geben, daß sie, befreit von

der Macht des „Feindes“, für sein Reich der Gnade und des Friedens bestimmt sind (s. a. II, 1 § 27). Als der vom Tode erstandene „Lebensfürst“ hat Er „die Majestät des Todes“ (§ 24) gebrochen und somit auch die Macht des „Fürsten dieser Welt“, der des Todes Gewalt hatte (s. o. II, 1 S. 474 ff.). Demgemäß erscheint auch das „Naturreich“ seiner göttlichen Machtsphäre unterworfen, so daß Er es der erlösten Menschheit in den Dienst zu stellen, alle Lebenden von der Todesfurcht zu befreien und in die Gemeinschaft seiner geistigen Lebens- und Liebesmacht hinauszuretten vermag. Durch seine „Himmelfahrt“ (§ 38 S. 157 ff.) hat er den Thron göttlicher Majestät bestiegen, um auch vor den verherrlichten Geistern und allen Engeln (§ 17) seine königliche Reichsherrschaft darzuthun, kraft welcher Er im Stande ist, sein „Volk“ wider alle Feinde (Sünde, Tod und Teufel) zu beschützen und sein „Reich der Herrlichkeit“ durch wahre Ueberweltlichkeit und geistlich geartete Weltüberwindung zum gottgewollten Ziele (§§ 30 f.) zu führen.

So trägt denn die Lebenswirksamkeit des himmlisch erhöhten und eben deshalb seiner Reichsgemeinde wahrhaft gegenwärtigen Herrn wie im prophetischen (S. 189 ff.) und hohepriesterlichen (S. 203 ff.), so auch im königlichen Ante spezifisch erlösenden und versöhnenden Charakter. Indem Er sein „Reich der Himmel“ als ein „Reich der Gnade“ hineinbaut in die irdische Sphäre des „Naturreichs“, bewährt Er als König fort und fort seine erlösende Wirksamkeit. Das „Geheimniß“ dieses Himmelreiches in seiner Senfkorn- und Sauerteigsart, allmählich wachsend und Alles durchdringend, trägt die Signatur seines Herrn. Als ein religiös-sittliches Reich des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung erweist es seine überragende Geisteskraft gegenüber den „Reichen dieser Welt“ nicht durch physische oder politische Machtentfaltung, sondern durch Leidenswilligkeit und Opferfreudigkeit, im Unterliegen siegend, die Seinen erfüllend mit „Friede und Freude in dem heiligen Geist“. Als ein echter und rechter König ist Er selbst der „erste Diener seines Staates“ (Matth. 20, 26 ff. vgl. 23, 11) und verpflichtet seine Unterthanen zu gleichem Dienst der Liebe. So macht Er, das er-

lösende Haupt, die Reichsgenossen fort und fort frei von den Fesseln egoistischer Sündendienstes und dämonischer Sünden knechtschaft, von der Todesfurcht und Menschenfurcht, sowie von jener Selbstsucht und Herrschaftsucht, die mit der Verherrlichung des Weltreichs im Sinne der banalen Menschengelälligkeit oder des brutalen Uebermenscenthums zusammenhängt. Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung soll das Merkmal seiner Reichsgenossen sein. Dadurch erscheint erst jene „Weltbeherrschung“ im wahren, geistlichen Sinne für den Christen ermöglicht, indem uns das königliche Reichshaupt durch sein fortwährendes erlösendes Thun ebenso vor der „Weltknechtschaft“ bewahrt, als von der „Weltknechtung“ befreit. In seiner Kraft und in seinem Geiste vermögen wir es, beiden Gefahren zu trogen: sowohl jener krankhaften (asketischen) Weltflucht, die die Arbeit scheut, als jener leichtfertigen (sarkistischen) Weltsucht, die den Menschen zum Sklaven seiner Leidenschaft macht. Durch das königliche Haupt gelangt der Christ als „ein Herr aller Dinge in der Liebe“ zur wahren Freiheit.

Indem aber andererseits Christus als verklärtes Haupt der neuen Menschheit alle Gnadengaben den Seinen fort und fort vermittelt und ihnen ihre Gotteskindschaft verbürgt, ist Er der versöhnende Lebens- und Liebesspender. Durch die Gewißheit seiner steten Nähe überwindet Er in uns das lastende und von dem heiligen Gott uns scheidende Schuldgefühl. Durch seine vergebende und verzeihende Liebe führt er die nach Heilsgewißheit dürstenden und hungernden Seelen zum „Vater“ und macht sie als „Glieder seines Leibes“ der Liebe Gottes gewiß. Diese versöhnende Thätigkeit vollzieht Er nicht, wie ein irdisch-sichtbarer König, durch greifbare Machtwirkung oder monarchisches Begnadigungsrecht, sondern durch die heiligende Geistwirkung (§ 43), wie sie vom verklärten Haupte ausgeht und die bußfertigen Sünder gemäß göttlicher Heilsordnung rechtfertigt (s. §§ 51 ff.). Daraus erklärt sich die für unsere sinnliche Wahrnehmung unfassbare, für die geistliche Lebensführung und Lebensbewährung nothwendige Ueberweltlichkeit (Transscendenz) seiner Königsherrschaft und die Kreuz-

gestalt seiner Reichsgemeinde. Ja, dieser König, der „für uns“ die Dornenkrone trug und noch jetzt in und mit seiner Gemeinde die „Schmach“ zu tragen hat, versöhnt uns durch seine wunderbare Eigenart mit dem Kreuz, das wir ihm nachzutragen berufen sind. So können Uebel und Tod (vgl. §§ 23 ff.) sammt aller Weltfeindschaft und scheinbaren Weltübermacht uns nicht irre machen in unserem Gottesfrieden und unserer Gottesfreude, d. h. in der herrlichen Gewißheit, daß unser Glaube der Sieg ist, der die Welt überwunden hat. Wie der Herr selbst im Stande der Erniedrigung vom Geiste sich bestimmen ließ, um als „König der Ehren“ aller Weltehre zu entsagen und den Kelch des Leidens bis auf die Hefe zu leeren, so bestimmt Er nunmehr als der verherrlichte König zur Rechten der Majestät Gottes durch die Sendung des heil. Geistes seine Kreuzgemeinde zur Kreuzesnachfolge, bis Er selbst sein königliches Werk auf Erden der schließlichen Vollendung und Reichsverherrlichung entgegenführen wird.

3. Denn das muß uns schließlich auf Grund der alt- und neutestamentlichen Prophetie gewiß werden, daß seine jetzt schon thatsächliche, aber annoch verborgene Königsherrschaft sich offenbaren muß in seiner Selbstbezeugung als Weltenrichter (s. w. u. sub a). Der Glaube an den „Herrn“ steht und fällt mit jener Gewißheit, daß ihm schon gegenwärtig „alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden“ (Matth. 28, 19 f.). Aber dieser Glaube soll allendlich zum Schauen gelangen, wenn des Menschen Sohn — wie Er selbst sagt — kommen wird am Ende der Tage in den „Wolken des Himmels“, zu richten die Lebendigen und die Todten (s. o. § 38, 3). Insofern trägt seine schon gegenwärtige Königsherrschaft weisagenden Charakter. Aber nicht so, als wäre das eine utopistische oder rein „jenseitige“ Zukunftshoffnung. Wirgt doch alle wahre Weissagung, wie wir gesehen (§ 28, 2), die Keimform der schließlichen Vollendung (spermatisch und perspectivisch) bereits in sich.

Wie Er als der „König“ seines Volkes „zum Gericht“ in die Welt gekommen (Jes. 9, 6 f.), um sein „Reich“ durch Gericht zum Siege zu führen,

so erweist sich seine richterliche (kritische) Wirksamkeit fort und fort im Laufe der reichsgeschichtlichen Entwicklung. Seine Heilsabsicht besteht zwar nicht darin, daß Er die Welt richte, sondern daß Er sie errette (Joh. 3, 17; 12, 47). Aber der Prozeß der Errettung läßt sich nicht denken, ohne daß die „Krisis“ über diese Welt (Joh. 16, 11) und ihren „Herrscher“ (*ἄρχων* Joh. 12, 31) sich durch Christum vollzieht und in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit kundgibt. Obwohl die weltlichen Machthaber oft scheinbar triumphieren und der Gottlosen Scepter oft grausam gewaltet hat über dem „Häuflein der Gerechten“; obwohl die Wege der Weltgeschichte gezeichnet sind mit dem Blut der Märtyrer; obwohl die Reichsgeschichte eine große Leidensgeschichte der Menschheit Gottes zu sein scheint: der Sieg ist ihr gewiß. Ja, im Unterliegen soll sie es lernen, die Welt zu überwinden (Joh. 16, 33; 1 Joh. 5, 4). Und weil die sündige Welt auch in ihrer eigenen Mitte sich noch geltend macht, muß „das Gericht anheben an dem Hause Gottes“ (1 Petr. 4, 17). Im Lichte des Evangeliums vom Reich wird uns erst jener bekannte Satz verständlich: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“ Unserer Ungeduld erscheint es oft zu „langsam“. Aber Gottes „trefflich fein mahlende Mühlen“ sollen „Geduld und Glauben der Heiligen“ (Offenb. 13, 10) stärken und vertiefen.

So wirkt Christus auch als „Weltenrichter“ sowohl erlösend als versöhnend. Seine Weltkrisis trägt in der That erlösenden Charakter; denn sie reinigt uns von den Sünden-schlaen und befreit uns von den lähmenden Sündenketten. Vor Allem aber rettet sie die mit Christo leidende Menschheit von allem voreiligen Herrschaftsgelüste in dieser Welt und vor der dämonischen Versuchung des Großseinswollens. Sie soll uns los machen von der treiberischen Weltförmigkeit und bewahren vor der Sucht nach (anticipirter) Weltherrschaft, mag diese sich nun als hierarchisches und staatliches Weltkirchentum — wie in Rom und Byzanz — kund thun oder aber in „christlich“ sozialem und „christlich“ nationalem Weltbürgerthum ausdrücken — wie bei den Schwarmgeistern älterer und neuerer Zeit. Beides sind Zerrbilder der Königsherrschaft Jesu. Der Herr erlöse uns vor solchen falschen „Freunden“.

Aber auch versöhnend wirkt der Gedanke an den einst kommenden Weltenrichter. Er versöhnt uns mit der Allmählichkeit und dem unserer drängenden Ungeduld oft zu langsam er-

scheinenden Wachstum seiner Königsherrschaft. Aber die Kleinheit des Anfangs und die scheinbare Geringfügigkeit des Umfangs steht nicht im Widerspruche mit der Königswürde des Herrn. Was reifen soll, muß langsam in der Hitze der Trübsal reifen. Was im Geiste Jesu siegen soll, muß die Kreuzeschule durchmachen. So wird die Leidensgemeinschaft mit dem Haupte zur Erprobung der Glieder. Wir lernen es verstehen, was jenes „göttliche Nochnicht“ für eine tiefe Bedeutung und Berechtigung hat. Ja, wir versöhnen uns so mit dem für manchen Christlichen Heißsporn unerträglichen Gedanken, daß sein Reich nicht kommt mit „äußerlichem“ Gepränge, weil es eben „nicht von dieser Welt“ ist; und daß wir, für die Wahrheit streitend, auch um ihre willen leiden müssen. Dieser versöhnende Gedanke aber treibt uns ins Gebet. Wir lernen die zweite Bitte des Vaterunsers mit ganz anderer Glaubenszuversicht des Herzens sprechen, wenn wir sie an den Vater richten, der seinem Sohne die „Königsherrschaft“ übergeben, um sie schließlich als der dreieinige Heilsgott (§ 7) in der Vollendungszeit weltrichterlich zu offenbaren (§ 59). Erst mit der sichtbaren Wiederkunft Christi (s. o. § 38, 3) kann und soll ein entsprechendes (adäquates) Verhältniß von Reichshaupt und Reichsgestalt eintreten. Dann wird uns die abschließende Rundgebung seines „königlichen Amtes“ im „Reich der Herrlichkeit“ entgegentreten (§§ 60 f.). Bis dahin walten und währen die Zeiten der „Geduld“ Gottes und der zur Entscheidung drängenden (kritischen) Geistwirksamkeit auf dem Wege der Heilsaneignung. Denn ohne „Krisis“ — ohne das „Gericht“ über den sündigen „Geist“ (§ 20) — kann sich die gottgeordnete Gnadenwirkung nimmermehr geltend machen. Das wird der nächste Abschnitt zu zeigen haben.

§ 42. Zusammenfassung.

1. Bereits im Stande der Erniedrigung (§ 36) giebt sich die königliche Messiaswürde Jesu in ihrer Heilsbedeutung kund, indem die alttestamentlich-theokratische (particularistisch-nationale) Hoffnung Israels (§ 28) durch Leidens- und Machtbewähr-

ung des aus Davids Geschlecht stammenden Reichshauptes zu gottgewollter, universell-humaner Erfüllung gelangt.

2. Die stete Lebenswirksamkeit des auferstandenen und zur Rechten der Majestät erhöhten Herrn (§ 38) erweist sich als seine Königsherrschaft in der neuen Ordnung seiner Heilstiftungen dadurch, daß Er nach dem Siege über Satans Reich (§ 20, 3) in steter erlösender und versöhnender Geistwirksamkeit seiner Gemeinde als das verklärte Haupt weltüberwindend und weltbeherrschend gegenwärtig ist.

3. Weislegend ist die amoch verborgene Königsherrschaft Christi, sofern er erst am Ende der Tage als der Weltenrichter offenbar werden soll. Das ideale Ziel (§ 31) seiner Reichsherrlichkeit bahnt sich jedoch schon gegenwärtig erlösend und versöhnend an in dem steten Gericht über die weltförmige Sünde und in dem allmählichen Wachstum seiner Reichsgemeinde bis zur schließlichen Verklärung (§§ 59 ff.). Unter dessen vollzieht sich die Heilsaneignung durch die gottgeordnete Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes (Abschnitt V).

a) Der Schriftbeweis für unseren Lehrsatz ist zum Theil schon (alttestamentlich § 28 S. 606 ff., § 30 S. 669, § 31 S. 679 ff. und neutestamentlich § 38, a S. 161 ff.) ausgeführt worden. Hier heben wir nur noch die biblischen Grundgedanken hervor, die speciell für die Königsherrschaft Christi in ihrer erlösenden und versöhnenden Bedeutung von entscheidender Wichtigkeit sind. Vorbereitend für das Verständniß des Zielpunktes: die „Königsherrschaft Gottes“ in dem kommenden messianischen Reich ist bereits die Zeit der Patriarchen. Schon in der Verufung und Namensnennung Abrahams („Vater der Menge“ 1 Mos. 17, 1 ff.) und der Sara („Fürstin“, aus der Völker und Könige über viele Völker sollen geboren werden 1 Mos. 17, 16) tritt uns in prophetischer Andeutung jene Königsherrschaft entgegen, die zuerst durch Mose zu theokratischer Verwirklichung im Volke Gottes gelangen sollte. Auch die geheimnißvolle Gestalt des „Melchizedek“, der den Abraham segnete und ihm entgegenging, da er von der „Könige“ Schlacht kam (1 Mos. 14, 18 ff.), wird Ebr. 7, 1 ff. messianisch gedeutet. Als ein „König der Gerechtigkeit“ und „König des Friedens“ wird er verglichen dem „Sohne Gottes“, in welchem die königliche Würde sich mit der priesterlichen in Ewigkeit eint (vgl. Ps. 110, 4 mit Ebr. 5, 6; 7, 15 ff.).

niglichen Priestertum" (1 Petr. 2, 9 f. vgl. mit 2 Mos. 19, 6) auf das neuteamentliche „Volk des Eigentums" (vgl. Offenb. 1, 6), in welchem sich das wahre „Israel Gottes" darstellt (Gal. 6, 16; Jak. 1, 1; Offenb. 1, 6), jene große Schaar „aus allen Heiden und Völkern und Sprachen", die sich mit den 144 000 „von allen Geschlechtern der Kinder Israel" versammeln werden um den „Thron des Lammes" (Offenb. 7, 4–9; 14, 1 ff.). Daß also Israel, als das zum Herrn bekehrte „Volk Gottes" (Röm. 11, 26 ff.) in der schließlichen Reichsgemeinde Jesu wiederum eine zentrale Bedeutung gewinnen soll, steht biblisch fest und werden wir (§ 58, 3) eschatologisch näher zu begründen haben.

Auf das prophetische Wort von dem „Sohn des Höchsten", welchem Gott „den Thron Davids, seines Vaters" geben werde, so daß „seiner Königsherrschaft kein Ende sein" werde (s. o. 2 Sam. 7, 12 f.; Dan. 7, 14), weist das Wort des Engels schon bei der Verkündigung Mariä (Luk. 1, 33) hin. Den Hirten aus Israel wird durch Engelmund verkündigt der „Heiland" (*σωτήρ*), welcher ist „Christus, der Herr in der Stadt Davids" (Luk. 2, 11); und die ihn suchenden Heiden fragen nach dem neugeborenen „König" (*βασιλεὺς*) der Juden (Matth. 2, 2). In dem Selbstzeugnis Jesu aber spitzt sich seine gewaltige Reichspredigt (Matth. 7, 28 f.; 13, 11 ff.; Mark. 1, 14 f.) zu in jenem an die Danielische Weissagung erinnernden königlichen Wort von dem „Menschensohn", der da sitzen wird zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels (Matth. 26, 64; Mark. 14, 62; Luk. 22, 69). S. o. S. 165 ff. —

Es sind in der That die „Mysterien des Himmelreichs" (*τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*), die der Herr den Seinen verkündet. Denn hier treten uns lauter Contraste, scheinbar sich widersprechend und schließlich sich lösend entgegen. Das vom Himmel kommende und deshalb (bei Matthäus) als „Königsherrschaft der Himmel" (*σπουδαίον* *ἐπουρανίου*) in der altjüdischen Tradition. Sanhedr. X, 1) bezeichnete Reich Gottes verkörpert sich in dem Herrn, der als seine Mission auf Erden bezeichnet, zu „dienen" (*διακονῆσαι* Matth. 20, 28) und der seine Jünger vor jedem weltlichen Herrschaftsgelüste warnt (Luk. 9, 40 ff.; 22, 24 ff.; Mark. 10, 42 ff.). Und derselbe Herr, der da bekennet „zum Gericht" in die Welt gekommen zu sein (Joh. 9, 39; 12, 31 f. v. S. 199 f.), bezeugt es zugleich, daß Er nicht gekommen sei, die Welt zu richten, sondern zu retten (Joh. 12, 47; 3, 19). Er, der sich von dem weltlichen Richter das Todesurtheil gefallen läßt, stellt sich doch hin als den zukünftigen Weltenrichter (Matth. 26, 64), vor dessen Richterstuhl alle Völker sollen versammelt werden (Matth. 25, 31 ff.; vgl. Offenb. 20, 11 ff.). Auf's Entschiedenste hebt Jesus den Gegnern gegenüber hervor, daß jenes Reich Gottes — durch geistige Ueberwindung der satanischen „Herrschaft" (Matth. 12, 28 ff.) — bereits zu ihnen gelangt

sei (*ἐφ' ὧν αὖτε ἐφ' ὑμᾶς* Matth. 12, 28). Ja, sein erstes Wort lautete, genau wie das seines Vorläufers (Matth. 3, 2): *ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ* (Mark. 1, 15; Matth. 4, 17). Den Pharisäern gegenüber betont Jesus, daß es nicht mit wahrnehmbaren Kennzeichen (*μετὰ παρατηρήσεως*) kommen werde; sondern daß es schon „mitten unter ihnen" sei (*ἐν τοῖς ὑμῶν ἐστίν* Luk. 17, 21), was unmöglich heißen kann: „inwendig in euch" (wie neuerdings noch Ab. Harnack und Chamberlain voraussetzen!); denn Jesus spricht ja dieses Wort zu den offenbaren Reichsfeinden. Und doch soll das Reich als ein erst „kommendes" von dem Vater erbeten werden (Luk. 11, 2; Matth. 6, 10). In den Seligpreisungen verheißt es Jesus den „im Geiste Armen" und den „Verfolgten" (Matth. 5, 3. 10 vgl. mit Apostelg. 14, 22). Er stellt es denen in Aussicht, die „den Willen des Vaters thun" (Matth. 7, 21). Denn es soll und wird erst beim „Kommen des Herrn" am Ende der Tage offenbar werden (vgl. Luk. 21, 32; 22, 18; 23, 42 mit Apostelg. 1, 6 f.). Dasselbe Reich, in das wir (nach Joh. 3, 3. 5) schon hier durch geistliche Neugeburt eingehen können und von dem der Herr durch Pilatus bezeugt, daß es „nicht von dieser Welt ist" und daß eben deshalb auch seine Diener nicht darum „kämpfen" sollen (mit weltlichem Schwerte Joh. 18, 36; vgl. 6, 16; 18, 11), wird gleichwohl als ein solches geschildert, das die „Gewalt thuen" (*βιάσται*) an sich reißen (Matth. 11, 12; Luk. 16, 16) und das schließlich auch „der Welt Reich" (*βασιλεία τοῦ κόσμου* Offenb. 11, 18) umfassen und dem „Herrn aller Herren" unterstellen soll (Offenb. 17, 14 ff.; 20, 4 ff.).

So ist also Christi „Königsherrschaft" keineswegs eine bloß zukünftige (eschatologisch-jenseitige, wie noch neuerdings Joh. Weiss, Boussset, Baldensperger u. A. [s. w. u. sub c] behaupten), sondern gegenwärtig schon in geistlicher Wirklichkeit und Lebendigkeit vorhanden, wenn auch unter dienender Knechtsgestalt annoch verborgen. Der wiederholte Ausdruck: „Das Reich ererben" (*κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν* Matth. 25, 34; 1 Kor. 6, 9 f.; 15, 50; Gal. 5, 21; 2 Tim. 4, 1; Ebr. 12, 28) weist auf seine zukünftige Herrlichkeitsgestalt oder die Seligkeit der Reichsangehörigen hin (vgl. A. Titius, N. T.liche L. v. der Seligkeit I: Jesu Lehre vom Reiche Gottes, 1895). Diese aber soll sich erst bei seiner Wiederkunft vollenden und beim „Kommen in seinem Reiche" (Luk. 23, 42) der ganzen Welt sichtbarlich kundgeben (Luk. 9, 27; 12, 32; 13, 29 mit Mark. 9, 1 u. a.). Dann wird Er selbst das Reich, d. h. die Königsherrschaft Gott und dem Vater überantworten, so daß alle feindliche „Herrschaft und Gewalt auf Erden" ihm unterstellt sein wird (1 Kor. 15, 24 ff. vgl. mit Ps. 110, 1 f.; Matth. 11, 27; 22, 44 ff.; 28, 18; Offenb. 21, 4).

Aus dem Allen müssen wir den Schluß ziehen, daß in der „Königsherrschaft Christi" schon gegenwärtig die erlösende (rettende Luk. 1, 68 ff.) und versöhnende (Frieden bringende Luk. 2, 10 ff.; Joh. 14, 27; 16, 33) v. Dettingen, *Entwerfende Dogmatik*. II, 2.

Macht für alle Gläubigen dargeboten ist. Daher ist das „Reich Gottes Friede und Freude in dem heiligen Geist“ (Röm. 14, 17). Der biblische Gesamtbegriff der „Königsherrschaft“ Christi — mögen wir sie in ihrer gegenwärtigen Knechts- oder zukünftigen Herrlichkeitsgestalt uns vor's Auge stellen — umfaßt jedenfalls die drei Momente, die überhaupt für ein „Reich“ charakteristisch sind: den Herrscher, das Grundgesetz und das Volk. Auf das Himmelreich angewendet: 1) Gott in Christo als das königliche Haupt (vgl. 1 Tim. 6, 15); 2) die durchs Evangelium begründete neue Ordnung der Heilsstiftungen (als Rundgebung des Herrscherwillens in Gnade und Gerechtigkeit Matth. 6, 33) und 3) die „Gemeinde“ der an ihn Gläubigen, die ihn als ihren Heiland und den Sohn Gottes bekennen (Matth. 16, 18 ff.) und, in barmherziger Liebe und Kreuzesnachfolge sich bewährend, auf die zukünftige Herrlichkeitsoffenbarung ihres Herrn zuversichtlich hofft. Daher gilt für alle wahren Jünger Jesu jene Mahnung (Matth. 6, 33): *ζητείτε πρώτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*. Für die „Gemeinde“ (*ἐκκλησία*), in der das Reich Christi zeitgeschichtliche Gestalt gewinnt (s. w. u. § 49, a), ist aber jenes Wort des Herrn entscheidend, daß sie nicht überwältigt werden soll von den Pforten der Hölle, weil ihr „des Himmelreichs Schlüssel“ zur Vergebung der Sünden verliehen sind (Matth. 16, 19 ff. vgl. mit 28, 18 f.). Deshalb kann Petrus die Gemeinde als ein *βασιλεῖον ιερᾶτευμα* und *ἔθνος ἁγίων* bezeichnen (vgl. 1 Petr. 2, 9), als ein Volk, dem der „Eingang in das ewige Reich unseres Herrn und Heilands Jesu Christi“ gewiß ist (2 Petr. 1, 11). Demgemäß kann Paulus die um des Reiches Gottes willen Leidende (2 Thess. 1, 5 vgl. Röm. 8, 17 f.; Apostelg. 14, 22) Gemeinde bezeichnen als „die Fülle des, der Alles in Allem erfüllet“ (Eph. 1, 23), und den Gott gesetzt hat zu seiner Rechten im Himmel „über alle Gewalt, Macht, Herrschaft und Alles, was genannt mag werden nicht allein in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt“ (Eph. 1, 21 vgl. 4, 15 ff.; 5, 23 ff.; Kol. 1, 18; 3, 11; Phil. 2, 10; 3, 21; vgl. mit Matth. 11, 27; 28, 18). Jenes „unbewegliche Reich empfangen haben wir Gnade“ (Ebr. 12, 28: *βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαβάνοντες ἔχωμεν χάριν*), d. h. wir können nur durch die Gnadenwirkung des Herrn, der „der Geist ist“ (2 Kor. 3, 17) zur Freiheit der Kinder Gottes gelangen (§ 43). Denn: „so ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen“ (Matth. 18, 3; 19, 14; Mark. 9, 33 ff.; Luk. 9, 46 ff.; Joh. 3, 5).

b) Die lutherische Kirchenlehre von dem „Reich“ oder der „Königsherrschaft“ Christi kennzeichnet sich vor Allem durch den scharfen Gegensatz gegen die römisch-katholische, im Papstthum gipfelnde Weltmachts-idee, die geradezu als „antichristlich“ (Dan. 11, 36 ff.) bezeichnet wird (vgl. Schmalk.

Art. S. 308 f., Apol. VII sq. p. 156, 23 mit Hinweis auf das von Rom gehandhabte *utrumque gladium, spirituale et temporale*). Aber auch gegenüber der reformirten (gesetzlich-theokratischen) Zuchtordnung in der Gemeinde erscheint in unseren Bekenntnisschriften jede Form der *externa politia* verworfen und der „Unterschied“ (*discrimen regni Christi et regni civilis*) energisch betont (Apol. art. XIII, p. 215, 64: *regnum Christi est spirituale h. e. in corde notitia Dei et fides, iustitiam aeternam et vitam aeternam inchoans* vgl. p. 216, 59: *non mutat civilem statum, sicut Judaei de regno Messiae somniabant*). Daher soll man sich davor hüten, „geistlich und weltlich Reich ineinander zu fochen, daraus viel Unraths und schädlicher Lehren erfolget“. Das entspricht ganz jenem Grundgedanken der Conf. Aug. (art. XXVIII, p. 63, 4), daß man „die zwei Regiment (potestates), das geistliche und weltliche, nicht soll in einander mengen und werfen“ (Joh. 18, 36). — Man hat neuerdings dem lutherischen Bekenntniß den Vorwurf gemacht (Ritschl), daß es unberechtigter Maßen das Reich Gottes mit der „Kirche“ (*ecclesia*) identisch setze. Und allerdings heißt es mit voller Entschiedenheit (Apol. VII S. 154, 16; 155, 17 sq.): *Ecclesia vere est regnum Christi distinctum a regno diaboli*; denn sie sei *congregatio sanctorum, qui reguntur spiritu Christi* (s. w. u. § 49, b). Aber es wird auch ausdrücklich hinzugefügt: *quamquam in hac vita, quia nondum revelatum est regnum Christi, impii admixti sunt ecclesiae*. So wird also die Kirche (im geistlich-idealen Sinne = Gem. der Gläubigen) aufgefaßt als die Verwirklichung des Reiches Christi auf Erden, unter dem Kreuz verborgen (*tectum sub cruce*). Als solche wird sie aber doch auch bestimmt unterschieden von dem Herrlichkeitsreich (*regnum revelatum*). Wie es aber derselbe Christus sei, *qui nunc glorificatus est, antea autem afflictus erat*, so sei eben die wahre *ecclesia* als „der Leib Christi auf Erden“ auch das wahre „Reich Christi“, da Jesus herrschet als der himmlisch Verklärte, durch seinen Geist (in Wort und Sacrament) wahrhaft gegenwärtige und einst offenbar werdende (vgl. Apol. VII p. 152 mit Bezug auf Matth. 16, 19 und 28, 19 f.). Demgemäß wird auch von Luther (im großen Katechismus bei der Erklärung der 2. Bitte S. 471, 51 ff.) unterschieden zwischen dem jeßund „angefangenen“ und dem ewig „bleibenden“ Reich Christi. (Ich erinnere an den Schluß von Ein feste Burg: „Das Reich muß uns doch bleiben“!) Denn „Gottes Reich“ zu uns kommen geschieht auf zweierlei Weise: einmal hier zeitlich (in hoc mundo temporaliter *per verbum et fidem*), zum andern ewig durch die zukünftige Offenbarung (*per revelationem in futuro, in vita aeterna*). Aber für diese „Zeit“ suscepit Christus *imperii administrationem* (nämlich durch seine himmlische Erhöhung, Cat. Maj. p. 454, 31). Das wird namentlich auch den Calvinisten gegenüber betont, welche die „himmlische“ Herrschaft Christi derart vergeistigten,

daß eine wirkliche (geistleibliche) Gegenwart in seiner Gemeinde ausgefloßen oder unmöglich erschien (f. o. § 35, sub b S. 78 f.).

Die erlösende und versöhnende Macht der Königsherrschaft Christi wird in Luthers zutreffender Definition des „Reiches Gottes“ folgendermaßen dargelegt: „Christus regieret uns als ein König der Gerechtigkeit, des Lebens und der Seligkeit wider Sünde, Tod und böse Gewissen,“ auf daß Er uns erlösete d. i. frei machte von der Gewalt des Teufels durch sein regnum gratiae und zu sich brächte d. h. versöhnete durch sein regnum redemptionis. Daraus erklärt sich Luthers heiliger Zorn wider des Papstes (oder des „Endchristes“) angemessenes weltlich Regiment. „Haupt der ganzen Christenheit zu sein — das gehört Einem allein zu, der heißt Jesus Christus“ (Art. Smalc. de potest. et primatu papae p. 328 sq. vgl. p. 308, v: ecclesia numquam melius gubernari potest, quam si omnes sub uno capite, quod est Christus, vivamus).

Wie in unseren Bekenntnisschriften, so wird auch bei den alten luth. Dogmatikern das munus seu officium regium Christi zunächst als in der Kirche (regnum gratiae) sich vollziehend gedacht. So fassen es z. B. Hutter, Hasebrecker u. A., während später — den Socinianern gegenüber, die nur von einer Königsherrschaft Christi im zukünftigen Sinne (rex designatus) etwas wissen wollten — dieser Begriff wesentlich erweitert wurde. Das ergibt sich aus der dreifachen Unterscheidung seines Regiments (besonders seit Joh. Gerhard). Seiner Gottheit nach gilt ja der „Sohn des Vaters“ (Hogós) von Ewigkeit her, wie als Schöpfungsmittler (Vd. II, 1 § 7, S. 223 f. § 12, S. 317), so als Weltkaiser (II, I § 14 S. 351). Aber hier handelt es sich um das off. regium des Gottmenschen (Christi θεανθρώπου), sofern Er als der auf Erden Erschienene bereits im Stande der Erniedrigung die Allmacht besaß (§ 36, S. 126 f.), sie aber erst im Stande der Erhöhung voll ausübt (plenarie exercet Quenst. III, p. 264 f. v. § 38 S. 167 ff.). Kraft seiner allbeherrschenden Gegenwart ist ihm unterstellt

1. Das regnum potentiae, sei es nun als dominium generale super omnia, videl. gubernatio coeli et terrae (also Herrschaft über das Naturreich); sei es als regnum iustitiae (wohl auch quantum regnum genannt), d. h. als richterliche Beherrschung auch der bösen Menschen und des dämonischen Reichs (durch Niederwerfung und schließliche Entmündigung f. w. u. § 60, b). Sodann giebt sich speciell die Heilsbedeutung der Königsherrschaft Christi kund

2. im regnum gratiae d. h. in der communio sanctorum oder der wahren Kirche Christi und zwar in Kraft seines heiligen Geistes per verbum et sacramenta (f. w. u. § 49, b). Hollaß faßt diesen Gedanken in seiner vollen Weitschaft, sofern Christus ecclesiam in terris militantem colligit, gubernat, spiritualibus donis exornat, conservat et defendit in

nominis divini laudem, regni satanici destructionem et fidelium salutem. Ja, Quenst. läßt es kraft des allgemeinen Gnadenwillens Gottes (als voluntas antecedens gedacht, f. v. Vd. II, 1 S. 592) auf „alle Menschen“ sich erstrecken.

3. Das regnum gloriae wird schließlich — ohne der Zukunftshoffnung Israels (f. o. S. 287 f.) Rechnung zu tragen — rein eschatologisch gefaßt, d. h. auf die ecclesia in coelis (?) triumphans bezogen, wo Christus (nach der allgemeinen Auferweckung) die an ihn Gläubigen aeterna felicitate replet et gloriosissime regit in nominis divini laudem et beatorum aeternam refectionem (Holl.). Da soll auch (nach 1 Kor. 15, 24) die traditio (nicht depositio) triumphatoria regni Christi an Gott den Vater eintreten, wodurch — wie Quenst. III, p. 270 ausführt — nur ein anderer modus gubernationis Christi (also kein Aufhören seiner Herrschaft) bedingt sei (vgl. Phil. 2, 9 ff.). — Es läßt sich nicht verkennen, daß — obwohl der Reichsgedanke in der altkirchlichen Lehre eine wesentliche Rolle spielt (gegen Ritschl) — doch der heilsgeschichtliche und religiös-ethische Gesichtspunkt in der Beurtheilung und Verwerthung dieses Gedankens nicht zu seinem vollen Rechte kommt (vgl. R. Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffs von der Kirche I, 1885).

c) In dieser Beziehung hat der besonders seit Kant und Schleiermacher sich geltend machende (moderne) Gegensatz, namentlich A. Ritschl's Reichsgottesidee fördernd und anregend gewirkt. Die Frage nach der „Königsherrschaft“ Christi ist durch ihn gewissermaßen eine „brennende“ geworden. Anknüpfung boten ihm auch hier Kant und Schleiermacher. Jener nach der moralischen Seite; denn K. wollte das Reich Gottes als ein „Reich der Zwecke“ und als „Verbindung der Menschen unter reinen Tugendgesehen, die als Gebote Gottes (resp. Christi) vorgestellt werden“, herauszetten aus den „statutarischen“ Formen der Kirche. Schl. betonte mehr die religiöse Seite: die „Gemeinschaft“ derer, die von Christo die Kräftigkeit ihres Gottesbewußtseins herleiten (die ideale Kirche), sei das Reich Gottes. Ritschl hat das unbestrittene Verdienst, die „Königsherrschaft“ Christi als den Schlüssel für seine erlösende (rechtfertigende) und versöhnende Thätigkeit gefaßt zu haben (f. o. § 39, S. 182 f.). So stellt auch H. Schulz (Grundriß der D. S. 116 f.) die „auf die Gemeinde gerichtete erlösende Offenbarung Gottes in Christo“ und „die auf Gott gerichtete, die Gemeinde vertretende Versöhnung“ gleichermaßen unter den „Königsberuf“ Christi, so daß der „eigentliche Lebenszweck Jesu das Reich Gottes“ sei (vgl. S. 84 f.). Aber dieses „Reich“, das Ritschl wiederholt als den „Selbstzweck Gottes“ (?) und J. Kaftan als „das höchste Gut der Christen“ bezeichnet, wird hier allzu einseitig vom ethisch-religiösen Gesichtspunkte aus aufgefaßt. Ja, Ritschl bezeichnet das Reich geradezu als „Product der Gemeinde“ oder als „die

Gesamtheit derer, welche in wahrer Sittlichkeit Gottes Willen vollbringen" (R. u. B. III³, S. 11 ff. u. ö.). Dieser „Bruderbund“ der Christen deckt sich nach Ritschl durchaus nicht mit der „Kirche“. Diese gilt ihm eigentlich, wie auch Ab. Harnack, nur als sichtbare Kultusgemeinschaft. Zwischen beiden bestehe sogar ein gewisser Gegensatz. Das „Reich“ ist sozusagen die ideal-universelle Gemeinschaft, die alle Gebiete des christlichen und sittlichen Lebens und Strebens umfaßt (vgl. A. Ritschl, Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche, Stud. u. Kr. 1859; A. Krauß, Das protestantische Dogma in der unsichtbaren Kirche, 1876; A. Dorner, Kirche und Reich Gottes, 1883). Daher die falsche Deutung von Luk. 17, 21: das Reich Gottes ist „inwendig in euch“ (s. dagegen oben S. 289 f.).

Hier tritt der Gesichtspunkt der „allgegenwärtigen Königsherrschaft Christi“ ganz zurück oder wird zu einer religiös-ethischen Fortwirkung seines Geistes und Wortes verflüchtigt (S. Herrmann, Verkehr der Christen mit Gott, 2. A. S. 102 ff.). Dagegen betonen Dalmann (Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schriftthums I, S. 75 ff.), Schnedermann (Die Vorstellung vom Reiche Gottes in ihrem Gange durch die Gesch. 1893 ff.), L. Paul (Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern 1895) den „jüdischen Hintergrund“ dieser Idee. Ja, aus dem Lager der „modernen“ Theologie selbst ist dann (im Gegensatz zu Ritschl und Ab. Harnack) der „eschatologische“ Charakter der „Königsherrschaft“ Christi besonders energisch und — wie mir scheint — einseitig in den Vordergrund gestellt worden. So von Joh. Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892, S. 9 ff.), W. Bouffet (Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum 1892, S. 97 vgl. auch Theol. Rundschau 1901 S. 95 f.), Baldensperger (Selbstbew. Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit, 2. A. 1891). Dagegen hebt A. Titius (Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit Bd. I, Jesu Lehre vom Reiche Gottes 1895) den „gegenwärtigen (beseligenden) Besitz“ als die „Hauptsache“ in dem Selbstzeugniß Jesu vom Reich hervor, ohne den „Zukunftsgedanken“ ganz auszuschließen (vgl. P. Wernle, Theol. Rundschau 1901, S. 51 ff.; Holzhmann, Neutestamentliche Theol. 1897, I, S. 191 f.).

Bei diesem Hin- und Herschwanke der Ansichten unter den Vertretern der modernen Theologie bleibt zweierlei Charakteristisch: die Ablehnung des Wiederfunftsgedankens Jesu als eines rein „zeitgeschichtlich“ bedingten (so auch Raftan, D. S. 501 u. S. 628 ff.) und die Verflüchtigung der allgegenwärtigen „Königsherrschaft“ Christi in der Kirche, die da ist „sein Leib“ und die „Fülle des, der Alles in Allem erfüllet“ (s. o. S. 290 f.). Wir werden daher in dem nun folgenden Abschnitt (Pneumatologie, Ekklesiologie) und besonders in unserer Schlußerörterung (Eschatologie, Basileiologie) auf diese centrale Frage zurückkommen müssen. — Unter der überreichen älteren

und neueren Literatur über die „Reichsidee“ und die „Königsherrschaft Christi“ scheinen mir von besonders tiefgreifender Bedeutung die von J. L. Beck (Gl. L. II, S. 635 ff.) und M. Röhler (Wiss. der christl. Lehre § 51, bes. S. 383 ff.) entwickelten Gedanken zu sein. Gut orientirend ist die gegen Ritschl sich richtende Abhandlung von J. Röstlin: Die Idee des Reiches Gottes etc. (Stud. u. Krit. 1892, III S. 401 ff.). Unter den älteren Arbeiten erwähne ich Heß, Vom Reiche Gottes, 2. Aufl. 1781; Derj. Kern der L. vom Reiche Gottes, 1819. — Iheremius tiefsinnige Schrift: Die Lehre vom Reiche Gottes, 1823, enthält in mystischer Umhüllung viele bei Ritschl wiederkehrende Gedanken. — S. a. Wittichen, Die Idee des N. G., 1883. — Jßel, Die L. v. Reiche Gottes im N. T. 1891. — R. G. Graß, Das von Jesu geforderte Verhalten zum Reiche Gottes 1896.

Neuerdings hat P. Wernle in seiner Schrift: „Die Anfänge unserer Religion“ (1901, vgl. bes. S. 42 ff.) Jesu „Königsherrschaft“ in den schroffsten Gegensatz gestellt zur Idee der „Gemeinschaft“ oder „Kirche“; denn Jesus habe immer nur „Einzelne“ zu erlösen gesucht (ähnlich A. Harnack, s. dagegen w. u. §§ 49 f. sub a)! — Ueber J. Weiß' zweite Auflage seiner oben genannten Schrift (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900) äußert sich Bouffet (Th. Lit. Ztgung 1901 Nr. 21 S. 566) dahin, daß die von J. Weiß vertretene rein eschatologische Auffassung des Reichsgedankens Jesu sich Matth. 11, 11 f. gegenüber doch nicht halten lasse. Denn hier werde der „Kleinere im Himmelreich“ — was doch nur auf die in Christo begründete „Gemeinde“ (ἐκκλησία s. w. u. §§ 49 f.) sich beziehen lasse — als der „Größere“ (μεῖζωρ) bezeichnet gegenüber Johannes dem Täufer, jenem „größten“ Propheten der alttestamentlichen „Königsherrschaft Gottes“.

neugebirt und uns der Gotteskindschaft aus Gnaden gewiß machen will und kann. Wie also der vorige Abschnitt unser Realprincip allseitig begründete, so wird in der uns nunmehr beschäftigenden Pneumatologie unser Idealprincip — der „Christus in uns“ — dogmatisch zu rechtfertigen sein.

Dabei setzen wir die Lehre von dem Wesen Gottes als des „selbstherrlichen Geistes“ (§ 5), sowie die innergöttliche (ontologische) Beziehung des heiligen Geistes zum Vater und Sohne (§ 7) voraus, da wir diese Fragen bereits in der Gotteslehre (Abschn. I, 1: Theologie) eingehend erörtert haben. Hier handelt es sich um die innergeschichtliche (heilsökonomische) und innermenschliche (anthropologische) Wirksamkeit des Geistes, der Christum in der durch ihn erlösten und versöhnten Menschheit verkären soll.

Der vollkommen zureichende Grund für unsere Heilsgemeinschaft mit Gott ruht auf Gottes ewigem Heilsratschluß (II, 1 § 26 f.) und ist bereits in Christo gelegt. In ihm trat uns die Menschheit als eine Gott wohlgefällige entgegen. Aber der heilsgeschichtliche Vollzug der univervellen, d. h. dem ganzen Geschlecht geltenden Versöhnungsthat bliebe den einzelnen Menschen der Gegenwart ein unzugängliches, längst vergangenes, der Geschichte angehörendes Gebiet, wenn Gott der heilige Geist nicht durch lebenskräftiges Selbstzeugnis fort und fort Christum uns ins Herz brächte und uns von der Gnade Gottes überzeugte. Es liegt eben durchaus nicht in des sündigen Menschen Macht, sich gleichsam durch eigene Initiative in die Gemeinschaft Christi zu versetzen und seines Heilswerkes zu getrösten. Das könnte doch nur durch eine That geistlicher oder moralischer Willenskraft geschehen, die entweder auf persönlicher (illusorischer) Selbstüberschätzung beruhte oder den zauberhaften (magischen) Charakter einer eingebildeten Selbstwiedergeburt trüge. Der geistlich ungebrochene „natürliche Mensch“ in seiner fleischlich-selbstsüchtigen Willensrichtung vermag als ein „Weltkind“ nicht von sich aus jenen Regenerationsprozeß zu beginnen (geschweige denn zu vollenden), der für die innerliche Glaubensaneignung Christi, ja sogar für das annähernde Verständnis seiner Heilsthat die nothwendige Bedingung ist. Dies hat uns bereits die Lehre von der Sünde (Hamartologie §§ 19 ff.) gezeigt. Der sündig-selbstsüchtige Eigenwille und

Abchnitt V.

Die Heilsaneignung durch den heiligen Geist.

(Pneumatologie.)

§ 43. Dogmatische Behandlung der Pneumatologie.

1. Es dürfte Manchem überraschend, ja unerlaubt erscheinen, die persönliche Heilsaneignung unter dem pneumatologischen Gesichtspunkte, d. h. als Gnadenwirkung des heiligen Geistes zu behandeln. Aber gerade dieses scheint mir — im Unterschiede von der christlichen Ethik — das Charakteristische und Entscheidende für die dogmatische Darlegung jener Fragen zu sein, die unseren persönlichen Gnadenstand betreffen. Die Ethik hat den Heilsprozeß, wie er sich im wiedergeborenen Menschen vollzieht und im Heilsleben (bezw. im Heiligungskampf) des Christen innerhalb der Gemeinschaft bewährt und bethätigt, zu systematischer Darstellung zu bringen. Die Dogmatik hingegen richtet ihr Augenmerk darauf, wie der Heilsgott, als ein Gott der Gnade, die Erneuerung an uns und in uns vollzieht. Das geschieht eben nicht anders als durch die neugebärende Wirksamkeit des h. Geistes und zwar nach gottgesetzter Heilsordnung.

In unserem Gesamtsystem schließt sich also nothwendig an die Lehre vom Heilswerk Christi (§§ 39—42), wo der „Christus für uns“ den Hauptgesichtspunkt bildete, die Lehre von den Heilswirkungen des Geistes an, sofern Er uns zu Kindern Gottes

die damit verbundene Tendenz auf Selbstgerechtigkeit widerstrebt gleichsam instinctiv jenem unumgänglichen Selbstgericht, durch welches das „natürliche“ Leben des alten Menschen in den Tod gegeben werden soll. Und die erfahrungsmäßige Ohnmacht des schuld- bewußten Menschen vermag nicht jene Selbstaufrichtung zu bewirken, durch die allein das innere Leben des neuen Menschen den heilsgewissen Anfangspunkt gewinnen kann. Jene hochmüthige „Herrenmoral“ des sich selbst durchsetzenden „Uebermenschen“ widerstrebt ebensosehr der Idee der Gnade, als die sich selbst wegwerfende „Sklavenmoral“ des fleischlich gesinnten „Untermenschen“, der keine Ahnung hat von heilighender Geistwirkung. Der Trotz, wie die Verzagttheit des „alten Adam“ hindern gleichermaßen die schlechterdings nothwendige Herstellung eines neuen Verhältnisses des sündigen Menschen zum heiligen Gott.

Müssen wir doch an uns selbst die Wahrheit des Sages erleben, daß „Niemand Jesum einen Herrn heißen kann, es sei denn im heiligen Geist“ (1 Kor. 12, 3; vgl. 2, 14). Dies entspricht dem Worte Christi, der den Seinen den Geist als „Anwalt“ oder „Fürsprecher“ verheißt hat (Joh. 14, 26). Darum sagt Er (Joh. 15, 5): „Ohne mich könnt ihr nichts thun!“ Von ihm soll aber jener „Geist der Wahrheit zeugen“ (Joh. 15, 26). Ihn soll Er „verkünden“, d. h. in uns verherrlichen (16, 14). Denn „Er wird es von dem Seinigen nehmen und uns verkünden“. Ja, der Herr selbst ist der Geist (2 Kor. 3, 17), nicht seiner Person, sondern seiner Wirkung nach, sofern sein „Geist“ allein es ist, der lebendig macht (Joh. 6, 63), der uns „die Freiheit“ bringt (vgl. Joh. 8, 32) und „in die ganze Wahrheit leiten soll“ (Joh. 16, 13). Vgl. 1 Joh. 2, 20. 27, wo von der „Salbung“ (*τὸ χρίσμα*) die Rede ist, die wir von ihm (dem Sohne) empfangen durch jenen Geist, der Zeugniß giebt unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind (Röm. 8, 14—16). Christus, das „große (ewige) Kind Gottes“ mußte auf dem Wege des Leidens, ja der „Entzweiung mit Gott“ zum vollen und frohen Frieden mit Gott gelangen (i. v. S. 119 f.). So wurde Er „der Vertreter und Märtyrer der unbedingten Kindlichkeit“. So wurde sein Tod der „Wendepunkt der Menschheitsgeschichte“. Und als der Auferstandene und lebendig Verklärte „will Er Alle zu neuem Leben führen“ (vgl. Schrempf, Menschenloos, 1900 S. 74 ff.). Das aber geschieht einzig und allein durch den heiligen Geist des verklärten Lebens Jesu (i. v. S. 282 u. w. u. sub a).

Es handelt sich also hier nicht um den heiligen Geist, sofern er das (inhabitative) Lebensprincip (i. v. II, 1 S. 191 f.) wie der

Welterschöpfung (§ 12) so der Welterhaltung (§ 13) ist. Dies sind Natur- und Machtwirkungen des Geistes, die nur die allgemeine Voraussetzung bilden für die Möglichkeit und Wirklichkeit seines persönlichen Zeugnisses im Innern des Menschen. Selbst jene wunderbare Art und Weise, wie er sich innerhalb der Heilsgeschichte — kraft Inspiration oder charismatischer Begabung durch die Propheten des A. Bundes (§ 28) und insonderheit durch den Herrn und seine Apostel im N. Bunde — wirksam erwies (§§ 32 ff.), ist für den uns vorliegenden Abschnitt der dogmatischen Pneumatologie nicht der entscheidende Gesichtspunkt. Das, worauf es uns in der Lehre von der Heilsaneignung vor Allem ankommen muß, ist das Verständniß für die (charitologische) Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes. Das ist nicht so zu verstehen, als handle es sich um eine Kräftäuserung oder als sei die „Gnade“ eine dingliche, nach der Art der Naturkraft (unwiderstehlich oder gar medicinisch-magisch) wirkende göttliche Potenz. Wir haben schon in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften (II, 1 S. 277 f.) den Nachweis geliefert, daß die Gnade als die barmherzige Liebesgesinnung Gottes gegenüber dem verdienstlosen Sünder gefaßt sein will. Und die Lehre vom Heilsrathschluß (§§ 26 f.), sowie die Lehre von der Versöhnung (§ 41) hat uns gezeigt, daß Gott der Vater uns Gnade erzeigen kann und uns die Sündenschuld vergeben will auf Grund der in Christo vollzogenen Heilsthat und Liebesoffenbarung. So steht also die Gnade nicht im Widerspruche zu der Gerechtigkeit Gottes, ja nicht einmal zu dem heiligen Zorn Gottes über die Sünde (§ 9 S. 170 ff., § 26 S. 567 ff.). Denn in der Eigenart der Versöhnung liegt für uns die Gewißheit, daß seine erbarmende Liebe das überragende Motiv ist für Herstellung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen ihm und uns. Um aber diese Gewißheit ins Herz des schuldbewußten — verzagten oder trogigen — Sünders zu bringen, bedarf es einer sonderlichen Heilswirkung. Durch das persönlich geartete Selbstzeugniß des heiligen Geistes soll unser Geist ergriffen und die Neugeburt zur Gotteskindschaft in

art des wiedergebärenden Geistes lediglich durch die gottgeordneten Gnadenmittel (§§ 44 ff.).

2. Dem heiligen Geiste, sofern in ihm alles wahrhaft göttliche Erkennen und Wollen seinen Urgrund hat, müssen wir — wie das bereits in unserer ontologischen Theologie uns entgegentrat (Bd. II, 1, bes. S. 178 ff.) — nothwendig eigenartiges Personleben, weil persönliches Wirken zuschreiben. Er tritt uns nicht bloß als göttliche Lebens- und Naturkraft entgegen, wie sie als solche bereits in der unbewußten Sphäre der Schöpfung sich zeigte (§§ 5, 1; 12, 3), sondern als die eigentliche (specifische) Personbildungsmacht göttlicher Art. Nach dem Satze: quod est in effectu, debet esse in causa — muß der heilige Geist, weil in Personen zeugungs- und überzeugungskräftig wirkend, sich auch als Geist der Gnade persönlich bezeugen, also nothwendig selbst persönlich sein. Das ist nicht etwa ein ausgeflügeltes (abstract-dogmatisches) Postulat. Es erwies sich uns vielmehr als eigenstes Erlebnis durch die herablassende und heilspädagogisch geordnete Art und Weise der Selbstbezeugung des heiligen Geistes (s. Bd. II, 1 S. 152 ff.). Diese entspricht ganz und gar der Heilsbedürftigkeit (§§ 18 ff.) der sündig gewordenen Menschheit, die durch ihn der Heilung oder Heiligung auf dem Wege göttlicher Gnaden-erweisung theilhaftig werden soll. Wie nun der erste Abschnitt unseres Systems, der die Heilsfähigkeit des Menschen darlegte, im vierten Abschnitt durch die thatsächliche Heilsvermittlung oder Heilsbeschaffung in Christo erst sein volles Licht erhielt, so wird uns im Rückblick auf den zweiten Abschnitt, der das tragische Problem der uns knechtenden Sünde behandelte, nunmehr dieser fünfte Abschnitt die lösende und befreiende Antwort zu bringen haben. Der Heilsbedürftigkeit und dem eigenartigen Heilsbedürfnis des in seinem Gewissen geängsteten, schuldbeladenen Sünders entspricht eben die Eigenart der erzieherischen (heilspädagogischen) und geordneten (heilsökonomischen) Energie des heiligen Geistes. Der Tod und Verderben bringenden Macht und Wirksamkeit des bösen (dämonischen) Geistes (§ 20, S. 469 ff.) tritt

nunmehr die Leben und Heil schaffende Arbeit des guten (göttlichen) Geistes entgegen. Dies nachzuweisen ist die eigentliche Aufgabe der dogmatischen Pneumatologie in ihrem der menschlichen Bedürftigkeit und dem göttlichen Gnadenwillen entsprechenden (anthropologischen und charitologischen) Charakter.

Wie nun Gott auf Grund des ewigen Heilsrathschlusses (§§ 26 f.) nach heilsgeschichtlicher Anbahnung (§§ 28 ff.) durch die Menschwerdung in Christo Knechtsgestalt annahm (§§ 36 f.), um sich dem sündigen Geschlecht erlösungskräftig zu offenbaren (§§ 39 ff.), so hat sich auch der heilige Geist, dem menschlichen Bedürfnis entgegenkommend, in heilsökonomischer Stetigkeit mitleidend und leidenswillig (II, 1 S. 184) in die Knechtsgestalt menschlichen Wortes gekleidet, um sich der sündigen Welt heiligungskräftig zu bezeugen (vgl. Bd. II, 1 S. 183 über die Bedeutung der Inverbation des Geistes). Im Wort erweist sich uns seine geistig-persönliche Eigenart, seine überführende und überzeugende Macht (s. § 45). Wie die Incarnation und Inspiration in engster Wechselbeziehung zu einander stehen (vgl. Bd. I S. 267 f.; II, 1 S. 183 f.), so wird uns die einmalige Fleischwerdung des Wortes durch die stete Wortwerdung des Geistes zu tröstlicher, innerlichster Glaubenserfahrung. Die Selbsterniedrigung des ewigen „Wortes“ (Logos § 36) ist der thatsächliche Hintergrund für die fortwährende Herablassung des gnädigen Gottes zu unserem Heilsbedürfnis. Und das geschieht durch das Wort des Geistes, das im „Evangelium vom Reich“ allen „Armen“ den Reichtum seiner Barmherzigkeit und vergebenden Liebe nahebringt.

So trägt auch das Wort vom Kreuz, in das sich der heilige Geist zeugend und überzeugend hineingesenkt hat, fort und fort Passionscharakter. Den Widerspruch der Welt und die „Lästerung“ (bis zur unvergebenen Sünde, Matth. 12, 31 f.) muß der heilige Geist ebenso ertragen, wie Christus der Herr „die Nägel seiner Feinde“ (v. Hofmann). Und es scheint, als seien wir gerade gegenwärtig auf dem Passionswege, wo dem Evangelium, wie dem urkundlichen Worte überhaupt, die „Nägel ins Fleisch“ getrieben worden, damit es verende. Aber es besitzt gleich dem Herrn ein unauf lösliches Leben und die Auferweckung wird ihm nicht fehlen“ (v. Franke). Das von den Feinden

verurtheilte und gekreuzigte Geisteswort feiert immer wieder den Ostertag seiner Auferstehung in der Kreuzgemeinde des Herrn.

Wie wir also von einer „Entäußerung“ (Kenose, Concentration) des Gottessohnes während seines Standes der Erniedrigung reden mußten (§. 101 ff.), so dürfen wir auch von dem heiligen Geiste sagen, daß Er sich hineinsenkt in das unscheinbare menschliche Wort, um uns Menschen menschlich zu begegnen. Als unser „Anwalt“ (*παράκλητος*) mit „unaussprechlichen Seufzern“ (Röm. 8, 26) für uns eintretend, vollzieht Er das Heiligungs- und Befreiungswerk an den einzelnen verlorenen Seelen (§§ 45 f.). Die Gnade Gottes, die uns der heilige Geist verbürgt, indem Er uns der Sündenvergebung durch das Blut Christi (§ 41, 3) gewiß macht, soll die sündliche Art und Unart des geknechteten Willens (§§ 21 ff.) brechen und uns auf diesem Heilswege frei machen durch jenen freudigen, aus der Buße geborenen Glauben (*sola fide*), der sich selbst leidenswillig aller Prüfung unterzieht und sich einzig und allein auf Gottes Barmherzigkeit (*sola gratia*) verläßt. So erst gelangt der Sünder zur „Rechtfertigung, Wiedergeburt und Gotteskindschaft“. Das werden wir aus der Eigenart des Processes der Heilsaneignung als den Centralpunkt göttlicher Heilsordnung erweisen müssen (§§ 51 ff.).

Nun lehrt uns aber unsere eigene Glaubenserfahrung, wie das göttliche Wort, daß Niemand von sich aus — als diese Einzelperson — mit Christo und dem Heilsworte des Evangeliums in unmittelbare Berührung treten kann oder je getreten ist. Von der Rechtfertigung und Wiedergeburt aus Gnaden allein durch den Glauben sagt uns wohl das Wort Gottes. Der heilige Geist versiegelt dem Einzelnen seinen Gnadenstand durch die Taufe als dem „Bade der Wiedergeburt“ (§ 47); und unsere persönliche, geistliche Gemeinschaft mit dem Herrn wird vertieft durch das Sacrament des Altars (§ 48). Aber diese gottgeordneten Heilsmedien oder Gnadenmittel (§ 44), ohne welche Niemand zur vollen und freudigen Gewißheit seiner persönlichen Gotteskindschaft und seiner Vergnadigung gelangt und gelangen kann, treten an den Einzelnen

nur heran innerhalb der Heils- und Reichsgemeinde des Herrn (§§ 49 f.). Wie der einzelne, als Kind geborene Mensch weder zum Sprachvermögen, noch zu ethisch-geistiger Culturentwicklung kommt ohne die Culturgemeinschaft, die ihn dazu erzieht, d. h. ohne Sprach- und Sittentradition, so kann auch das religiöse Innenleben im christlichen Sinne nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft und durch ihre Gnadenmitteltradition (§ 44, 1) zur Verwirklichung gelangen. Keine Gotteskindschaft ohne den zeugenden Gottesgeist und den empfangenden Mutter Schoß der Gemeinschaft! Das ist die heilige Reichsordnung des königlichen Hauptes (§ 42), des Herrn und Heilandes, der uns verheißt hat, daß der Geist, den er vom Vater senden werde, sein Werk in uns vollenden und verklären soll (vgl. Bd. II, 1 S. 178 ff.).

3. Es läge gleichwohl nahe, in einer „lutherischen Dogmatik“ die Pneumatologie so zu behandeln und zu gliedern, daß der sogen. *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, d. h. die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden durch den Glauben in den Vordergrund gestellt werde — wie meist geschieht (f. w. u. sub b u. c). Allein als Zielpunkt (*punctum saliens*) der Lehre von der Heilsaneignung tritt dieser Centralgedanke vielleicht noch deutlicher hervor. Jedenfalls entspricht es wie der göttlichen Ordnung so den heilsgeschichtlich bezeugten Thatsachen, daß die dogmatische Pneumatologie — speciell im Unterschiede von der ethischen Behandlung dieser Frage (f. o. S. 296) — die Gliederung ihres Lehrstoffs so gestaltet, wie es den erzieherischen Offenbarungswegen Gottes entspricht. Nachweisbar sind aber die vom Herrn gestifteten Gnadenmittel als Träger des Heilsgutes (§§ 47 ff.) früher da gewesen, als die „Gemeinde“ Christi, wie sie seit dem Pfingstfeste ins Dasein trat und durch Wort und Sacrament die Gabe des Geistes den Einzelnen darzureichen im Stande war. Ja, die Kirche selbst ist als Heilsgemeinschaft nicht erst durch den Vereinstrieb der „Gläubigen“ zu Stande gekommen. Sie wird sich uns vielmehr als die über den Einzelnen stehende, wunderbar ins Dasein gerufene und geschichtlich sich entwickelnde (religiöse) Gemein-

schaftsform des mit Christo gekommenen „Reiches“ der Gnade oder der „Königsherrschaft“ Gottes auf Erden erweisen (§§ 49 f.). Nur innerhalb dieser vom heiligen Geist gezeugten Gemeinschaft vollzieht sich die Glaubensüberzeugung in den einzelnen Seelen — ihre Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung nach gottgewollter Heilsordnung (§§ 51 f.).

Wir verfahren also vollkommen sachgemäß, wenn wir zuerst (Cap. 1) von den Gnadenmitteln handeln, als den Trägern des heiligen Geistes, der uns die Gnade Gottes verbürgt. Und weil uns hier das eigenartige Wesen der Gnade, als der zukommenden Liebesgesinnung Gottes (s. v. S. 299 f.) gegenüber dem verdienstlosen Sünder entgegentritt, bezeichnen wir dieses erste Capitel der Lehre von der Heilsaneignung als Charitologie. Das „allein aus Gnaden“ (solâ gratiâ) bildet so das feste Fundament der gottgeordneten Heilsaneignung. Dann erst werden wir von der Kirche als der Gnadenmittelgemeinschaft (Cap. 2) zu handeln haben, innerhalb welcher der heilige Geist sich fort und fort wirksam erweist durch Wort und Sacrament. Die Ekflesiologie bildet uns daher den Übergang zur Pisteologie (Cap. 3), sofern innerhalb der Gemeinde die „Vergebung der Sünden“, sowie die Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung allein durch den Glauben (solâ fide) den Einzelnen kraft der Wirkungen des heiligen Geistes ermöglicht und verbürgt wird.

§ 43. Zusammenfassung.

1. Auf Grund des (objektiven) Heilswerkes Jesu — des „Christus für uns“ (§§ 39—42) — vollzieht sich die (subjektive) Heilsaneignung (§§ 44—55) einzig und allein durch die Wirksamkeit des Christum in uns verklärenden heiligen Geistes (§ 7), der in persönlicher Selbstbezeugung die Gnade, d. h. die barmherzige Liebesgesinnung Gottes des Vaters (§ 9, 2) dem zerschlagenen Herzen tröstend und überzeugend zum Bewußtsein bringt.

2. Die heiligende Wirksamkeit erweist sich als eine der menschlichen Heilsbedürftigkeit (II, §§ 18—24) entgegenkommende leidenswillige Herablassung Gottes des heiligen Geistes, der durch Wort und Sacrament (§§ 44 ff.) innerhalb der Reichsgemeinde Christi (§§ 49 f.) heilsordnungsmäßig (§§ 51 ff.) die Rechtfertigung und Wiedergeburt des Sünders — solâ gratiâ, solâ fide — ermöglicht und thatsächlich vollzieht.

3. Die dogmatische Pneumatologie wird also zunächst die spezifische Eigenart göttlicher Gnade, wie sie sich uns in den Gnadenmitteln darbietet (Cap. 1: Charitologie); sodann die durch sie begründete Heilsgemeinde oder Kirche (Cap. 2: Ekflesiologie) und dann erst die Heilsordnung für den einzelnen Gläubigen (Cap. 3: Pisteologie) unter dem Gesichtspunkte der heilsaneignenden Wirkungen des Geistes darzustellen haben.

a) Für unseren einleitenden Paragraphen den Schriftbeweis in vollständiger Weise liefern, hieße den folgenden Capiteln vorgreifen, wo uns die heilsaneignende Wirksamkeit des Geistes im Wort (§§ 45 ff.), in der Kirche (§§ 49 ff.), in den Herzen der Gläubigen (§§ 51 ff.) unter biblischen Gesichtspunkten entgegentreten wird. Außerdem verweise ich rückblickend auf das, was im Lichte der heiligen Schrift bereits früher dargelegt worden ist, nämlich 1. über das Wesen des göttlichen Geistes im Allgemeinen (Vd. II, 1, § 5 S. 116 ff.; § 6 S. 160 ff.); 2. über den heiligen Geist in seiner trinitarischen Bedeutung (II, 1 § 7 S. 199, 207 ff., 211 f.); 3. in seiner der Natur- und Menschenwelt innewohnenden, Leben zeugenden und erhaltenden Thätigkeit (II, 1 § 12 S. 312 ff.; § 16 S. 386 ff.); 4. in seinem Gegensatz zum Fleisch (σάρξ καὶ πνεῦμα Vd. II, 1 S. 524 ff.), sowie endlich 5. in seiner wunderbaren (charismatischen und inspirirenden, bzw. heilsoekonomischen) Wirksamkeit (II, 1 S. 208 f., 617 ff., 681). Ferner haben wir bereits in der Lehre von der Heilsvermittlung (Abschn. IV) die Bedeutung des heiligen Geistes für die Menschwerdung Gottes in Christo (II, 2 S. 112 ff., 123 f.), für die Lebensentwicklung (S. 116 ff.) und für das Werk des Heilandes (S. 196 ff.) biblisch zu begründen gesucht. In dem uns vorliegenden Abschnitt handelt es sich nun speciell um die neugebärenden und heilsaneignenden Wirkungen des Geistes, wie wir sie oben (S. 298) durch Hinweis auf die neutestamentlichen Aussagen Christi im Johannes-Evangelium (Joh. 6, 63; 14, 26; 15, 5, 26; 16, 13 ff. vgl. mit Joh. 8, 31 f.; 20, 22; 1 Joh. 2, 20, 27) und in dem paulinischen Zeugniß (1 Kor. 12, 3; 2, 10 ff.; 2 Kor. 3, 17 f.; Gal. 4, 6; Röm. 8, 14 ff.) bereits hervorgehoben haben. Der Geist

des Vaters (Matth. 10, 20), den der Sohn als den „Geist der Wahrheit“ (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) den Jüngern verheißt (Joh. 14, 17; 16, 13), soll Christus in dem Herzen der Seinen „verkünden“ (δοξάζειν), auf daß seine „Freude“ (ἡ χαρὰ) in ihnen zur „Vollkommenheit“ gelange (Joh. 17, 13 vgl. 15, 11). So sollen sie geheiligt werden in jener Wahrheit, wie sie in dem „Wort“ Gottes verbürgt ist (Joh. 17, 17 ff.). Und der Herr bittet nicht nur für sie (die Jünger), sondern für Alle, die durch ihr Wort an ihn glauben werden (Joh. 17, 20). In seiner Gemeinde als Geist der Wiedergeburt (Joh. 3, 5 ff.) und Erneuerung (Tit. 3, 5 ff.) wirksam werden kann und soll Er erst nach der Verkündung Jesu. In dieser Hinsicht ist das Wort Joh. 7, 39 von hoher Bedeutung für die dogmatische Pneumatologie. Denn hier ist die Rede von dem Geist, den empfangen sollten, die an ihn glauben (οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν). Von diesem heiligen Geist wird gesagt, daß Er „noch nicht“ (οὐπω) da war, weil Jesus noch nicht verkündet war (vgl. meine Schrift: Das göttliche „Nochnicht“ S. 63 ff.). Er war zwar schon in den Propheten des Alten Bundes wirksam (1 Petr. 1, 11 als „Geist Christi“). Aber in seiner allumfassenden Weise wird Er erst für die Zeit des Neuen Bundes als „Geist der Gnade und des Gebets“ (Sach. 12, 10) verheißt (Joel 3, 1 ff.; Jes. 32, 15; 44, 3; Ezech. 39, 29; Jer. 31, 31 ff.). Diese „Geistes-Taufe“ (Matth. 3, 11) stellt der scheidende Herr (Apostelg. 1, 5) den Jüngern in Aussicht, nachdem Er als der Auferstandene und Verkündete sie angehaucht hatte (Joh. 20, 22). Und jenes prophetische Wort, sowie die Verheißung des Herrn erscheint am Pfingsttage erfüllt (Apostelg. 2, 16 vgl. 11, 15 ff.).

Wie nun in Christo persönlich „die Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1, 14. 16 f. ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) uns nahe getreten und als die „rettende“ (σωτήριος Tit. 2, 11) allen Menschen erschienen ist, so soll der heilige Geist, der vom Vater und Sohne ausgeht (s. o. Bd. II, 1 S. 210 ff.) Unterpfand und Siegel unserer Gotteskindschaft aus Gnaden sein und werden (Röm. 5, 20 f.; Eph. 2, 7; 1 Petr. 2, 10). Darin liegt die Gewißheit, daß nach biblischer Anschauung Gott der Herr seinen heiligen Geist in gnadenreicher Herablassung uns senden will. In uns soll Er Wohnung machen (Joh. 14, 23; 1 Kor. 3, 16; 6, 19; Röm. 8, 16), in unseren Herzen schreiben: „Abba Vater“ (Gal. 4, 6) und für uns eintreten (ὑπερεντυγχάνειν), unserer Schwachheit zu Hilfe kommen mit unaussprechlichem Seufzen (Röm. 8, 26 f.). Ja, dieser „Geist der Gnade“ (τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος Ebr. 10, 29) läßt sich — wie Christus der Herr — Schmach anthun (ἐνυβρίζειν). Er kann „betrübt werden“ (Eph. 4, 30; vgl. Jes. 63, 10) und erduldet auch die „Lästerei“ (βλασφημία Matth. 12, 31 f. vgl. Mark. 3, 29; Luk. 12, 10) von denen, die wider besser Wissen und Gewissen sein Zeugnis dauernd ablehnen (Ebr. 6, 4 ff. vgl. 2 Petr. 2, 2 ff.).

Den biblischen Begriff der Gnade haben wir schon früher (s. Bd. II, 1 S. 279 f.) entwickelt und im Zusammenhange mit Gottes heiligem Bornwillen beleuchtet (§§ 26 f., S. 583 ff.). Bei der nun folgenden Lehre von den Gnadenmitteln (§ 44, a) werden wir die biblische Grundlage für die pneumatologische Charitologie aufzuweisen haben. Aber schon aus dem bisher Dargelegten tritt zu Tage, wie einseitig, ja geradezu irreführend es ist, zu behaupten, die heilige Schrift lasse die religiös-sittlichen (spezifisch charitologischen) Wirkungen des heiligen Geistes zurücktreten hinter die übernatürlichen (charismatischen) Kraftwirkungen (so Gunkel, Die Wirk. des h. Geistes, S. 7 ff.; vgl. Weinl, Die Wirkungen des Geistes u. der Geister zc. 1899, S. 149 ff.). Dagegen spricht in entscheidender Weise die enge Wechselbeziehung von Geistesmittheilung und Sündenvergebung, wie sie uns in dem Wort des Herrn Joh. 20, 22 (vgl. Matth. 16, 19) und bereits in der ersten apostolischen Predigt (Apostelg. 2, 38) entgegentritt. Das Geheimnißvolle der „Geburt aus dem Geist“ (Joh. 3, 8) hängt aufs Engste zusammen mit dem „bekenntnißmäßig“ (ὁμολογουμένως) großen Geheimniß der Gottseligkeit: „gerechtfertigt im Geist“ (1 Tim. 3, 16 vgl. mit Röm. 1, 16 f.). Demgemäß verheißt der Herr ausdrücklich, daß der heilige Geist als der „Anwalt“, den Er senden wird, die Welt „überführen“ soll (ἐλέγξει) in Betreff der Sünde (des Unglaubens), der Gerechtigkeit (in Christo) und des Gerichts (über den Fürsten dieser Welt Joh. 16, 7 ff.). Sind wir aber gerecht geworden durch den Glauben (Röm. 3, 28), so haben wir nicht bloß „Frieden mit Gott“ und „Zugang zur Gnade“ (Röm. 5, 1 ff.), sondern wissen auch, daß „die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm. 5, 5 vgl. 14, 17: δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Daher gehören χάρις καὶ εἰρήνη zu einander (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 1 Petr. 1, 2 zc.). Nicht die Anzahl der Schriftstellen — wie sie Gunkel (a. a. O. S. 11 ff.) nach statistischer Methode registriert — entscheidet über die centrale Wichtigkeit der religiös-ethischen und heilsaneignenden Gnadenwirkungen des Geistes, sondern der Zusammenhang mit der gottgewollten Heilsordnung zum Seelenheil der Menschen. Wo Paulus z. B. von den mancherlei Geistesgaben (χαρίσματα 1 Kor. 12, 4 ff.) redet, da fordert er stets eine Rundgebung des Geistes zum Nutzen (πρός τὸ συμφέρον) der Gemeinde (1 Kor. 12, 7 ff. vgl. Röm. 12, 6; Eph. 4, 4 ff.). Daher bekennet Paulus, daß nicht die „Entzückungen“ im Geist ihm in seiner „Schwachheit“ Frieden gebracht, sondern das Wort des Herrn: „laß dir an meiner Gnade genügen“ (2 Kor. 12, 9 f.). Und das Entscheidende bleibt: Niemand kann sagen: „κύριος Ἰησοῦς“ es sei denn durch den heiligen Geist (1 Kor. 12, 3). Daher hängen die Gnade (Jesu Christi) und die Liebe (Gottes) nothwendig zusammen mit der „Gemeinschaft“ oder „Theilhaberschaft“ (κοινωνία) des heiligen Geistes (2 Kor. 13, 13 vgl. 1 Kor. 16, 20).

Durch den „Einen Geist“ sind wir auch Alle „zu Einem Leibe getauft und zu Einem Geiste getränkt“ (1 Kor. 12, 13; Gal. 3, 28). Und die beste „Gabe“, nach der Alle streben sollen, ist und bleibt die Liebe (1 Kor. 13, 1), durch welche der geistgewirkte Glaube thätig ist (Gal. 5, 6).

b) Die kirchliche Lehrgestaltung und Bekenntnissentwicklung ist in Bezug auf die dogmatische Pneumatologie bis auf die Gegenwart herab eine noch vielfach schwankende. Das trat uns bereits entgegen bei unserer dogmenhistorischen Darlegung der innergöttlichen (trinitarischen) Beziehungen des heiligen Geistes (s. Bd. II, 1 S. 122 ff., 218 ff.). Vergl. Rahnis, Die L. v. h. Geist 1847, I; und die Dogmengesch. von Thomasius (I² S. 247 ff.); Ab. Harnack (I² S. 450 ff.; II S. 281 ff.); R. Seeberg (I S. 170; II S. 15 ff.). W. Kölling, Pneumatologie 1894, S. 87 ff.; R. L. Nösgen, Geschichte der Lehre vom heil. Geiste (1899). — Um so entschiedener wird von unseren alten Dogmatikern die *gratia spiritus* S. applicatrix (Hollaz) betont und im Zusammenhange mit dem *ordo salutis* (s. § 51, b), namentlich gegenüber der römischen Verdiensttheorie (d. h. dem *habitus*, quo nos diligimus Deum und dem *meritum e congruo et e condigno*), sowie gegenüber dem auf Augustin zurückgehenden reformirten Gedanken von der *gratia irresistibilis* (Prädestination) näher entwickelt (s. Bd. II, 1 S. 589 ff.). Dagegen wird die *gratia gratum faciens* mit der *inhabitatio spiritus sancti* in Zusammenhang gebracht (vgl. Apol. III S. 108 u. 150), wie sie in dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, in der *justificatio sola gratia*, *sola fide* zu Tage tritt (s. o. Bd. II, 1 S. 279 f.). Die einzelnen Momente der altkirchlichen Lehre von der geordneten Heilswirksamkeit des Geistes werden uns in der Lehre von den Gnadenmitteln (§ 44, b), der Kirche (§ 49, b) und dem Heilsglauben (§ 51, b) entgegentreten. Aber schon hier können wir sagen — wie Nösgen (Zur Lehre v. der Gnade, Ev. RZ. 1899 Nr. 30 ff. bes. S. 600) mit Recht hervorhebt — daß beim Ringen der alten Dogmatiker nach präciser Formulirung der Wirksamkeit des heiligen Geistes im Verhältniß zur Gnade ein noch unklarer Moment (die *gratia inhaesiva*) sich nachweisen läßt. Die augustiniische Unterscheidung der *gratia praeveniens* (*praeparans*), *operans* und *conservans* (*cooperans*) wird ohne genauere Cautele und Grenzregulirung in den *ordo salutis* eingefügt (vgl. M. Koch, Der *ordo salutis* in der altluth. Dogmatik 1899 S. 36 ff.). Dazu kommt, daß eine Unterscheidung der dogmatischen und ethischen Pneumatologie (s. o. S. 296) den alten Dogmatikern noch vollkommen fern lag. Aber die Abweisung sowohl der pelagianischen (synergistischen) wie der augustiniisch-calvinischen (prädestinationarischen) Irrlehre tritt uns — namentlich auch dem halben (melanchthonischen) Synergismus gegenüber — in der heilsamen Betonung der allein wirksamen Gnade (unter Ausschluß jeglichen „Verdienstes“) und der

voluntas Dei ordinata et conditionata (mit Ausschluß der *gratia irresistibilis*) in wohlthuernder Weise entgegen. Dabei unterschieden die späteren Dogmatiker (Hollaz) ein vierfaches Amt des heiligen Geistes: ein *munus elencticum* (von der Sünde überführend durchs Geseh), *paedeticum* (durchs Evangelium den Glauben erzeugend), *paedenticum* (in der Heiligung die Zucht ühend) und *paracliticum* (in der Anfechtung tröstend), während in der Form. Conc. (de tertio usu legis p. 642) nur von einem *duplex munus arguendi et consolandi* die Rede ist.

Was die Anordnung des Stoffes betrifft, so ist es wohl zu bedauern, daß die von Luther in seiner Auslegung des III. Art. (Cat. maj. p. 455 ff.) so zutreffend geschilderte Reihenfolge der heiligenden Geistwirkungen bei den alten Dogmatikern nicht zur Geltung kam. Durch das Wort (und die Taufe) führt uns der heilige Geist — wie Luther sagt — in seine heilige Gemeinde und legt uns in der Kirchen Schoß, dadurch Er uns zu Christo (und zum Glauben) bringet . . . „Denn weder Du, noch ich könnten nimmermehr etwas von Christo wissen, noch an ihn glauben und zum Herzen bringen, wo es nicht durch die Predigt des Evangeliums von dem heiligen Geist würde angetragen und uns in Dosem geschenkt“ (*ultra donaretur*). Vgl. R. Otto, Die Anschauung vom h. Geist bei Luther 1898; und die Abh. von W. Walther, Das Zeugniß des h. Geistes nach Luther und nach moderner Schwärmerei, 1899. Die christliche Kirche, in die wir „durch den heiligen Geist eingeleibet werden“, ist nach Luther's zutreffendem Ausdruck die „Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und träget durch das Wort Gottes, damit die Herzen vom heiligen Geist erleuchtet und angezündet werden, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben — ohne unser Werk und Verdienst, allein aus Gnaden“. — Ähnlich heißt es in der Form. Conc. (p. 600, 50): *per sanctum verbum suum et per sacramentorum legitimum usum Deus aeternam ecclesiam sibi e genere humano colligit*. Die Gnadenmittel allein gelten als *spiritus sancti instrumenta* (p. 601, 52), *cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et operari perficere vult*. So werde die *scintilla fidei* in corde entzündet durch die *gratuita peccatorum remissio*, kraft der Einwohnung des heiligen Geistes, qui haec omnia operatur (Gal. 4, 6).

Bei den alten Dogmatikern wird, nachdem der Terminus: *ordo salutis* aufkam (seit Quenstedt und König) das subjective Moment, d. h. der rechtfertigende Glaube als medium *ληπτικόν* (*ex parte hominis*) in den Vordergrund gestellt und daran erst die Lehre von den *media doctorum* (*ex parte Dei*: Wort und Sacrament) angeschlossen. Die Lehre von der Kirche als der *congregatio* (?) *sanctorum* oder *fidelium* wurde dann abschließend erst nach dem *ordo salutis*, obwohl dieser doch nur in der Kirche

wirksam ist, behandelt, ja sogar — wie bei Hollarz — nach der Lehre von den letzten Dingen. Der ganze Nachdruck ruht auf der gratia, die Hollarz als den affectus (?) Dei in creaturas benevole propensus bezeichnet, und dann hinzufügt: gratia vocatur, quippe quae meritis opponitur (s. das Nähere § 51, b). Gegen Rom's pelagianisierende Richtung wird daher die sola gratia, sola fides (resp. die gratia justificationis), gegen den augustinischen reformierten Prädestinarianismus (gr. partic. und irresistibilis) die gratia universalis et voluntas ordinata betont, die ein arbitrium liberatum auf dem Wege des ordo salutis herbeiführt. Dabei ist die Reihenfolge der einzelnen Momente (vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, justificatio, unio mystica, renovatio, conservatio et glorificatio) mehr oder weniger schwankend.

Trotz aller Anerkennung des altdogmatischen Grundgedankens läßt sich doch nicht verkennen, daß bei den alten Dogmatikern die klare Grenzregulierung gegenüber den ethischen Momenten des Heilsprocesses (s. v. S. 296) im organischen Zusammenhang mit der kirchlichen Heilsordnung nicht zu voller Geltung gelangt. Es ist das ein entschieden reformierter Zug, der sich wohl aus der Opposition gegen die römische Veräußerlichung der heilsmittlerischen Priesterkirche erklären, aber nicht rechtfertigen läßt (vgl. Fecht, De ordine modoque gratiae divinae etc., 1697, 3. A., 1728).

c) Der Gegensatz, den wir bei unserer dogmatischen Pneumatologie im Auge zu behalten haben, ist zunächst, wie wir schon gesehen haben, ein confessionell sich ausprägender. Wir werden uns zu hüten haben vor jener katholisierenden Tendenz, die darin zu Tage tritt, daß der heilige Geist uns die Gnade wie ein „dingliches Gut“ durch einen actus medicinalis (in der gratia prima et secunda) und durch hierarchische (sacramentale) Vermittelung (ex opere operato) einflößt, um die fides caritate formata (resp. novas qualitates oder den habitus caritatis) herbeizuführen, unter Mitwirkung menschlichen Verdienstes und menschlicher Werkleistung. Andererseits wird uns als schwarzgeistige (resp. sectirerisch-reformierte) Gefahr jene einseitig subjectivistische Auffassung entgegenreten, die den heiligen Geist — gemäß göttlicher „Erwählung“ oder in Folge menschlicher Zugänglichkeit — ganz unvermittelt in den Herzen der Gläubigen wirksam sich denkt und sowohl den Gnadenmitteln, als der Kirche nur eine secundäre Bedeutung zuweist. — Beiden fehlt das volle Verständniß für die Heilsordnung, sowie für die erzieherische und befreiende Macht des heiligen Geistes. Ja, die beiden Extreme berühren sich hier in dem Einen Punkte: der Annahme einer zauberischen (magischen) Kraft des heiligen Geistes, sei es innerhalb, sei es außerhalb der kirchlichen Heilsanstalt oder Heilsgemeinschaft (s. w. u. §§ 49 f.).

In der neueren, resp. „modernen“ Geistesrichtung werden sich

uns die mit dem Rationalismus und Supranaturalismus zusammenhängenden naturalistischen und spiritualistischen Weltanschauungen als zu bekämpfende Gegensätze darstellen. Der rationalisierende Naturalismus leugnet jede übernatürliche Geistwirkung und will nur von eigener Selbstthätigkeit und „freier Entwicklung“ unter „moralischen Einflüssen“ der Gemeinschaft oder des Gemeingeistes etwas wissen. Die spezifisch neugebärende Wirkung des heiligen und heiligenden Geistes wird als ein „mystisches“ oder „metaphysisches“ Moment bei Seite geschoben und so der alte Pelagianismus, neu aufgestuft, durch eine Seitenthür in die christliche Heilsordnung eingeführt. Dies ist nicht bloß bei Kant, sondern auch bei A. Ritschl der Fall. Ihm gilt die betreffende kirchliche Lehre als „undeutlich“. Den heiligen Geist will Ritschl höchstens als „Erkenntniß“ nicht aber als „Realgrund“ unseres Christenstandes oder der „Wiedergeburt“ anerkennen (vgl. R. u. W. III S. 493 f.). Daher gelingt es ihm auch nicht, jene „Meisterfrage“ befriedigend zu beantworten, wie sich die gnadenreiche Gotteswirkung mit der Freiheit eines Christenmenschen vereinigen lasse. Der „Pelagianismus“ bleibt unüberwunden, wo man mit Hintansetzung der sola gratia jenes „religiöse Selbstgefühl“ im Leben des Christen so stark betont, wie Ritschl es im Zusammenhange mit dem „eigenen Selbstweß“ und der „christlichen Vollkommenheit“ thut (vgl. R. u. W. III S. 259, 314, 471, 485 ff.). Das hat F. Luther (bes. in seiner Abh. „Christl. Freiheit u. Pelagianismus“, R. A. Z. 1900 V S. 399 ff.) schlagend nachgewiesen. Und Ad. Harnack's „Weßen des Christenthums“ eröffnet uns so wenig das Verständniß für die spezifische Wirkung des heiligen Geistes, daß er — ähnlich wie sein panechristlicher Lobredner Joh. Walter (Mitth. u. Nachr. 1901 III S. 97 ff.) — unser Handeln aus dem Motiv der Liebe und die damit zusammenhängende stetige „Stimmung des Guten“, kurz die „demüthige Gottesliebe, die wir zu leisten vermögen“ (§ 47) als den Cardinalpunkt unserer Gotteskindschaft bezeichnet. Selbst bei J. Kaftan bleibt die uns hier beschäftigende Kernfrage unklar, weil im Grunde unerörtert. Obwohl er den Geist Gottes als „das Princip des neuen Personlebens im Christen“ anerkennt (D. S. 625), ist doch in seiner systematischen Darlegung von der heilsaneignenden Wirksamkeit des heiligen Geistes kaum die Rede (§ 69). Und in der „göttlichen That der Erlösung“ (resp. Auferstehung Christi) soll „die göttliche That der Wiedergeburt“ für die ganze Gemeinschaft und alle ihre Glieder bereits geschehen sein (S. 500 ff.)!

In schroffem Gegensatz zu jeder gottgeordneten Heilsaneignung zeigt uns der schwarzgeistige Spiritualismus die Rehrseite oder das andere Extrem der synnergistischen und pelagianisierenden Einseitigkeit. Wie die alten Schwarzgeister, sei es im gnostischen, sei es im montanistischen Sinne, vom „Geistesmenschen“ und von unvermittelten Einflüssen des

„Paraklet“ reden, so hat sich diese abergläubisch-spiritistische Richtung bis in die Gegenwart fortgesetzt. Wie einst Luther gegen diejenigen zu kämpfen hatte, die alleweil „Geist, Geist, Geist“ schreien und dertweil „Brücken, Weg und Steg umreißen“; wie die alten Dogmatiker energisch protestierten gegen jenes lumen internum, das den „Erwählten“ — mit Umgehung der äußeren Gnadenmittel — leuchten solle; so haben wir uns bis auf den heutigen Tag zu rüsten wider die stets wachsende Schaar der Occultisten, Spiritisten und Hypnotisten, die mit ihrem Aberglauben den christlichen Wunderglauben stützen wollen, thatsächlich aber allen gesunden Glauben, weil alle wahre Heilsordnung über den Haufen stürzen. So hat sich — namentlich von Amerika ausgehend — eine Millionen umfassende „Kirche der Scientisten“ gebildet, welche von dem Satze ausgeht: „Der Geist ist Alles, die Materie ist nichts“. Durch „geistige Heilung“ soll nicht bloß Sünde und Irrthum, sondern auch Krankheit und Tod endgiltig überwunden werden! Diese „wissenschaftliche Offenbarung“ bietet z. B. das tolle Buch der Mrs. Mary Baker Eddy: „Science and Health“, das 1875 erschien und im Jahre 1898 bereits die 157. Auflage erlebte! Nach dieser angeblich experimentell gestützten „christlichen Wissenschaft“ soll Alles durchaus unbewußte (im Schlaf und in Bewußtlosigkeit) sich vollziehende „Geistwirksamkeit“ sein in dem „rein subjectiven Ego“, das sich schlechthin „passiv“ dabei verhält, aber durch „Innenschau“ (Intuition in Folge von Suggestion und Hypnotismus) in höhere Geistesphären erhoben wird. Selbst der Herr Christus wird da zu einem „geistigen Heiler“, der durch „psychisch-suggestive Wirkung“ auf „psychopathischem“ Wege, also als der höhere „Hypnotiseur“ sich erweist oder als der „Thaumaturg“ in jener „enthusiastischen Zeit“ (P. Wernle f. w. u.)! So faßte ihn neuerdings Th. Hudson in seinem von E. Herrmann verdeutschten, interessanten, aber in Naturmystik und Occultismus schwelgenden Buche: „Das Gesetz der psychischen Erscheinungen“ (vgl. bes. S. 132 ff., wo die „Geistestherapeutik Jesu“ und S. 301 ff., wo „die physischen Manifestationen“ und S. 329 ff., wo die „Geistes-Philosophie Christi“ gerühmt und verherrlicht wird). Hudson stützt sich besonders auf Bernheim's „Suggestive Therapeutics“ (p. 197 ff.). Ich verweise außer den Schriften Du Prels (a. a. O.) noch auf Rudolf Müller, Naturwissenschaftliche Seelenforschung (bes. Bd. III „Wille, Hypnose, Zweck“) und Brodbeck's „Kraft und Geist“ (1900, gegen Häckel gerichtet). Vom gesund christlichen Standpunkt beurtheilt diese krankhaften Erscheinungen Dr. O. Riemann: Ein aufklärendes Wort über Spiritismus, 1901. Zu bedauern ist, daß selbst Ad. Harnack und ihm folgend H. Ziegler (Der Christus des Glaubens, S. 85), sowie P. Wernle (Die Anfänge unserer Religion, 1901, S. 59 f.) die Wunderheilungen Jesu auf psychopathische Einflüsse seiner Person zurückführen, und daß der von Harnack

(Wesen des Christ. S. 104) rühmend erwähnte Weinel (a. a. O. S. 66 ff., 109 f.) die „Wirkungen des Geistes und der Geister“ in der urchristlichen Zeit ähnlich zu begründen sucht!

Im Hinblick auf die hervorgehobene Doppelgefahr eines einseitigen Naturalismus und Spiritualismus erscheint es mir von besonderer Wichtigkeit, die dogmatische Pneumatologie im engsten Zusammenhange mit der Lehre von den Gnadenmitteln, der Kirche und der Heilsordnung zu behandeln. In den neueren Systemen geschieht das meines Erachtens zu wenig. Nicht bloß bei Fr. Ritsch und J. Kaftan, sondern auch bei Thomajus, Frank, Philippi, Luthardt u. fehlt ein solcher Abschnitt, der speciell die Eigenart der heiligen Geistwirkung ausführt. Bei Schleiermacher (§§ 121 ff. Von der Mittheilung des heiligen Geistes) folgt er erst nach der Lehre von der Gnade (§§ 86 ff.) und von der Wiedergeburt (§ 106)! Bei Marheineke, Martensen, Rahnis u. A. wird die „Lehre vom h. Geiste“ als dritter Hauptabschnitt der Dogmatik durch die trinitarische Gliederung des ganzen Systems — ähnlich wie in Calvins Instit. — bedingt. Dies erscheint insofern bedenklich, als die Lehre von Gott (Theil I) und von der Erlösung in Christo (Theil II) gar nicht ohne die stete Beziehung zum heiligen Geist (im theologischen und ontologischen, resp. heilsökonomischen Sinne) ausgeführt werden kann.

Wie wichtig gerade heutzutage die specielle Behandlung der dogmatischen Pneumatologie im Zusammenhange mit der Lehre von der Heilsaneignung ist, darüber spricht sich Ed. Böhl (Dogm. S. 434 ff.) sehr zutreffend aus. Nach seiner Meinung zeigt sich „der furchtbare Abfall der gesamten neueren Theologie“ vor Allem in der Lehre vom heiligen Geiste. Den Meisten sei der heilige Geist nur „die Erscheinung des göttlichen Lebens in der Form des Gemeingeistes der Kirche“ (so Schleiermacher, Al. Schweizer, Pfeiderer, Ripps u. A.). Im Grunde wisse man mit dieser Lehre nichts mehr anzufangen. „Man macht sich von ihr los, indem man den Rückzug mit Phrasen verdeckt, die etwa noch an das alte Dogma anklingen, aber doch etwas absolut Verschiedenes enthalten.“ So fehlt auch in dem oben schon erwähnten Werke von A. Diekmann (Die christl. Lehre von der Gnade 1901) ein Abschnitt über die Eigenart und Wirksamkeit des heiligen Geistes. Das hängt mit seiner Ignoranz der „Gnadenmittel“, als Trägern des heiligen Geistes, und mit seiner synergistisch gefärbten Rechtfertigungslehre zusammen (f. w. u. § 51, c). — Mit besonderer Deutlichkeit handelt J. E. Beck die „personhafte“ Eigenart und Wirksamkeit des heiligen Geistes (Gl. L. II S. 99), indem er namentlich seine „descendirende“ Thätigkeit betont (S. 102), aber freilich auch — wie einst Osiander — die Rechtfertigung in mystisch-dynamischer Weise als „Lebensmittheilung“ des Geistes (gratia infusa) faßt (f. § 52, c). Fein und tief ist die Gedanken-

entwicklung bei M. Röhler (Wiss. der Christl. L. §§ 53 ff.), sofern er „die sich selbst entäußernde Zusammenfassung“ der Gottesliebe in Christo „in allmählicher Durchführung an den Einzelnen“ durch die herablassende Wirkung des heiligen Geistes (innerhalb der Kirche durch Wort und Taufe) herantreten läßt.

Vom starren altdogmatischen Standpunkt und zwar mit zuversichtlicher Betonung der „Dictatur“ des heiligen Geistes (kraft der Wortinspiration) hat W. Kölling die Pneumatologie behandelt als „die Lehre von der Person des heiligen Geistes“ (1894, vgl. seine Prolegomena zur Theopneustik, 1890). In Bezug auf das „in der Schrift niedergelegte Dictat des heiligen Geistes“ spricht Kölling die wunderliche Ansicht aus, daß nur „das Dictiren“ der souveränen, dictatorischen Würde des heiligen Geistes entspreche (Pneumat. S. 122 ff.). Die „Person“ des heiligen Geistes, resp. sein „Herabsteigen“ bei der Taufe Jesu (Matth. 3, 16) habe einen „so scharf ausgeprägten Charakter“, daß es nur zu seinem Rechte komme, wenn es „von einem Individuum (!) ausgesagt wird“ (S. 5 f.). Dabei unterläßt es Kölling, den Begriff der „Person“ genauer zu entwickeln und erkennt ganz den Unterschied des Persönlichen und Individuellen (s. o. meine Darstellung in Bd. II, 1 S. 100 ff. vgl. mit S. 208 ff.).

Im biblischen Sinne ist die Lehre vom heiligen Geiste neuerdings vielfach monographisch behandelt worden. Ich verweise — außer den oben schon genannten Arbeiten von Gunkel und Weinel — auf die fleißige und lehrreiche Schrift von Gloël, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, 1888 (vgl. bes. S. 127 ff., wo der Glaube als geistgewirkt erwiesen wird). Speziell gegen Ritschl und Herrmann gerichtet ist die mehr praktisch gehaltene und an Luthers Lehre orientierte Schrift von Th. Meinhold, Der heilige Geist und sein Wirken am einzelnen Menschen, 1890. S. a. die oben S. 310 bereits citirten Abhh. von R. Otto und W. Walther. A. Murray (Der Geist Jesu Christi. Gedanken über die Innewohnung des heiligen Geistes, 1891) verzichtet ausdrücklich auf „Wissenschaftlichkeit“ und huldigt in einseitiger Weise dem Gedanken (den jeder wahre Christ soll aussprechen dürfen): „der heilige Geist hat Besitz von mir genommen“ (S. IX u. S. 119 ff.). — Unter den Holländern sind hervorzuheben: Kuyper (v. d. H. Geest 1888); Simon Commencq: Pneumatologia (v. Joh. Owen) 1893; M. Beverluis, De Heilige Geest in zine werkingen (1896, im Anschluß an Rahnis). — Zu erwähnen ist noch Hollensteiner's „Versuch einer Pneumatik“, unter dem Titel „Weltelend und Welterlösung“ (1894) erschienen. — Stark theosophisch gefärbt (mit Anschluß an Böhme, Oetinger etc.) ist R. v. Lechler's „Die bibl. Lehre vom h. Geiste“ (Bd. I 1898). — Außerdem verweise ich auf die Abhandlungen von Wiefinger: „Ich glaube an den h. Geist“ (N. R. 3. 1898,

S. 763 ff.) und Haering: „Vom Glauben an den h. Geist“ (ebendasselbst 1899, S. 687 ff. u. 931 ff.). Von älteren Abhandlungen nenne ich noch Kleinert, Zur alttest. Lehre v. h. Geiste (Jahrb. f. d. Th. 1867 p. 31 ff.). S. a. Pfleiderer, Paulinismus S. 199 ff.; Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch (1878 bes. S. 70 ff.). — Ueber die „Herablassung“ und „Selbstentäußerung“ des h. Geistes vgl. meine Schrift, De pec. in spir. s. (1856) und meinen „Beitrag z. L. v. h. Geist“ (Das göttliche Nochnicht) 1895 S. 60 ff.

Erstes Capitel.

Die Gnade und die Gnadenmittel.

(Charitologie.)

§ 44. Wesen, Nothwendigkeit und Wirkungsweise der Gnadenmittel.

1. Unserem bereits oben (S. 299 ff.) dargelegten und biblisch begründeten Begriff der Gnade — als der barmherzigen Liebesgesinnung Gottes gegenüber dem verdienstlosen Sünder — entspricht es durchaus, wenn wir nunmehr die dogmatische Charitologie unter dem Gesichtspunkte der gottgeordneten Gnadenmittel betrachten. Denn diese allein bieten uns die Gewähr dafür, daß jenes tiefe und unergründliche Erbarmen Gottes, wie es auf dem ewigen Heilsrathschluß beruht (§§ 25 ff.), wie es uns in Christo offenbar geworden (§§ 32 ff.) und durch den heil. Geist bezeugt wird (§ 43), dem einzelnen heilsbedürftigen Sünder auch wirklich und wirksam zu gute kommt. Als rein innerliche Gewißheit schwebte die Gnade gleichsam in der Luft, und der Gnadenstand des Christen trüge nur zu leicht den Charakter der Einbildung (Imagination) oder Selbsttäuschung (Autosuggestion, s. o. S. 314), hin und her schwankend zwischen Sicherheit (Aberglauben) und Zweiflung (Unglauben). Die Heilsaneignung aus Gnaden durch den heiligen Geist würde illusorisch, wenn Gott sich nicht auch hier herabließe zum menschlichen Bedürfnis, in geschichtlich und psychologisch vermittelter Weise.

Es handelt sich bei der Gnadenmittellehre, weder um die persönliche „Erwählung“ im Sinne der Gnadenwahl, noch um die leibliche „Heil-

ung" Einzelner im Sinne der Gnadenwunder Jesu. Jenes Problem können wir erst dort beleuchten und lösen, wo es sich um die göttliche Berufung im Verhältniß zum freien Willen des Menschen handelt (§ 51 f.). Gerade aus der allgemeinen Bestimmung der Gnadenmittel soll sich uns jene Gewißheit ergeben, die wir schon in der Lehre vom universellen Heilsrathschluß (§§ 26 f.) dogmatisch und biblisch begründet haben, nämlich daß Gott sich Aller erbarmen (Röm. 11, 32) und alle Menschen gerettet sehen will (1 Tim. 2, 4; Kol. 1, 16 ff.; 1 Kor. 15, 22; Röm. 5, 18); wie ja auch Christus in die Welt gekommen ist, auf daß Alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben (Joh. 3, 15 f.). Deshalb ruft Er „Alle, die da mühselig und beladen sind“ zu sich (Matth. 11, 28). Daß Gott solches in geordneter (bedingter und nicht zwingender) Weise thut und thun will, wird uns gerade die Gnadenmittellehre zeigen.

Was aber speciell die Kundgebungen der Gnade Gottes in den Heilungswundern betrifft, so haben wir bereits in der Lehre vom prophetischen Amte Jesu darauf hingewiesen (s. § 40 S. 188 f.), daß sie nicht als der Endzweck seines erlösenden und versöhnenden Gnadenwillens aufzufassen sind. Nicht das äußerlich wahrnehmbare (leibliche) „Zeichen“ als solches konnte und sollte den am Siechthum der Sünde krankenden Menschen heilen. Alle sichtbaren „Naturwunder“ haben ihre spezifische Bedeutung nur für die heilsgeschichtliche Gnadenoffenbarung Gottes in Christo (s. o. § 33 ff.). Und sie können auch heute noch geschehen, wo Gott der Herr es will, und wo das Gebet um körperliche Heilung Erhörung findet. Aber solche „Heilung“ ist doch stets nur eine zeitweilige, weil leibliche, und muß erneutem Siechthum und schließlich dem unvermeidlichen Tode weichen. Auch darf das Gebet um leibliche Genesung nur ein bedingtes sein; denn das irdische Leben und die Gesundheit des Körpers sind nicht die höchsten Güter. Der Uebel größtes aber ist die Schuld. Und diese Last uns vom Herzen zu nehmen, dazu ist allein Gottes gnadenreiche (vergebende und verzeihende) Liebe im Stande. So zielen auch alle Heilungswunder Jesu auf die Befestigung des Glaubens an ihn und an die von ihm geschenkte Sündenvergebung ab (s. w. u. sub a). Das will (z. B. gegenüber der falsch gestellten Alternative in Björnson's vielbewundertem Drama „Ueber unsere Kraft“) wohl ins Auge gefaßt sein. Wenn man in diesem Zusammenhange von dem „chirurgischen Wagemuthe der Evangelien“ redet, der der Kirche verloren gegangen sein soll (so z. B. Dr. W. Hentschel, Varuna, eine Welt- und Geschichtsbetrachtung, 1901, S. 10), oder die erneuerte „christliche Wissenschaft“ (Christian Science) erwähnt, die alles Krankheitselend, ja den Tod überwinden soll (Mrs. Eddy s. o. S. 314), so beruht dies Alles auf einer Verkennung des Begriffs der „Gnadenmittel“, die nicht Leibes-, sondern stets Seelenheilung bezwecken und bewirken. Als begnadigter Sünder wird der Mensch durch

das innerliche Wunder der Wiedergeburt gesund und selig auch mitten im schwersten Kreuz leiblichen Elends. Und daß uns die göttlichen Gnadenmittel allein diese Seligkeit in heilsgetruer Weise verbürgen, werden wir in diesem Capitel nachzuweisen haben.

Der Ausdruck „Gnadenmittel“ erscheint allerdings nicht ohne weiteres geeignet, das Klar zu bestimmen und genau zu umgrenzen, was in den folgenden Paragraphen zu lehrhafter Darstellung kommen soll. Es kann zunächst jene Bezeichnung in doppeltem Sinne gefaßt werden: entweder (subjectiv) als die Mittel, durch welche wir die Gnade Gottes empfangen, d. h. innerlich uns zu eigen machen; oder (objectiv) als die Mittel, durch welche Gott der heilige Geist das Zeugniß der Gnade uns nahebringt und das Heil uns zueignet. Daß wir den Begriff der Gnadenmittel nur in dieser letzteren Bedeutung fassen müssen, ergibt sich aus dem Zusammenhange unserer bisherigen Lehrentwicklung. Man könnte ja freilich den bußfertigen Glauben und vor allem das Gebet unter diesen Gesichtspunkt stellen, sofern wir durch den Glauben der Gnade theilhaft werden und durchs Gebet fort und fort aus dem Quell der Gnade schöpfen (s. w. u. § 53 ff.). Aber es entstünde doch eine Verwirrung der Begriffe und eine Verkehrung der gottgesetzten Heilsordnung, wollten wir Gebet und Glauben unter den Gesichtspunkt der Gnadenmittel stellen und als solche bezeichnen. Denn was den Glauben betrifft, so ist er doch lediglich Empfangsorgan — also Aneignungsmittel von unserer Seite — für die in Christo uns dargebotene Gnade. Und das „Gebet im Namen Jesu“, das Schleiermacher, H. Kurz u. A. als Gnadenmittel behandeln, ist lediglich das persönliche Zeugniß empfangener und erfahrener Gnade, oder — als Gebet um Heil und Hilfe — die persönliche Bedingung für das Erleben der Heilskraft Jesu und des Trostes der Gnade.

Auch im Naturleben sind Hunger und Durst (der appetitus) in gewissem Sinne Nahrungsbedingungen; vollends erscheint das wirkliche Essen und Trinken als die nothwendige Voraussetzung dafür, daß die uns dargebotene Nahrung in Fleisch und Blut gewandelt wird (ganz so wie es bei dem „Glauben“ als dem geistlichen *ὄργανον ληπτικόν* gegenüber dem „Brod des Lebens“ der Fall ist). Aber wem wird es einfallen, deshalb den

„Appetit“ oder das „Essen“ selbst als Nahrungsmittel zu bezeichnen? Im Gegenteil: je stärker und intensiver sich Hunger und Durst zeigen, desto qualvoller ist das Verhungern und Verdursten bei gänzlichem Fehlen von Speise und Trank. So ist auch das Athemholen oder der Pulsschlag — beides ist oft und mit Recht als ein Bild unseres Gebetsverkehrs mit dem Herrn bezeichnet worden — zwar Lebensbedingung und Lebenszeichen, hat aber nie und nimmer die Kraft, uns Leben zu geben oder es zu fristen. Es kann und darf also auch nicht ein „Lebensmittel“ genannt werden. Vollenbs aber die „Liebe“ und das „Handeln aus dem Motiv der Liebe“ als „Empfangsorgan“ für die Gnade und somit als (subjectives) Gnadenmittel bezeichnen (s. o. S. 313 Ad. Harnack und J. Walter), heißt die christliche Heilsordnung auf den Kopf stellen.

Allein auch in dem oben angedeuteten engeren (objectiven) Begriff der Gnadenmittel, sofern wir darunter die gottgefesten Heilsmedien verstehen, liegt noch eine Vieldeutigkeit enthalten, die geklärt sein will. Denn in gewissem Sinne ist Christus selbst als der Versöhner (§ 40) das wahre Lebensmittel (Brod des Lebens, Joh. 6, 48) und der von dem verklärten Herrn ausgesandte heilige Geist der wahre Lebensspender (Joh. 6, 63; vgl. § 43 a). Denn Niemand kommt zum Vater ohne durch den Sohn und Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist (s. o. S. 308). Allein es liegt auf der Hand, daß Christus zwar der Heilsmittler ist, weil Er uns die Heilsvermittlung (Abschn. IV) beschafft; und daß der heilige Geist uns allein der Gnade Gottes gewiß machen will und kann (§ 43, 1); aber weder Christus, noch der heilige Geist können als Heilsmittel bezeichnet werden; denn sie sind die göttlichen Heilsurheber, die eben durch die Gnadenmittel den heilsbedürftigen Menschen menschlich nahe kommen wollen und sollen.

Aber dürfte denn nicht der Kirche als der Heilsgemeinde Christi diese Gnadenvermittlung zugewiesen werden (wie die römische und griechische Kirche es thun)? Nach dem alten Satz: *extra ecclesiam nulla salus* scheint sie doch das eigentliche „Heilsmedium“ zu sein (s. o. S. 304 ff.). Ja, man beruft sich dabei auf jenes Wort Christi (Matth. 16, 18 ff.), durch welches Er ihr das „Amt der Schlüssel“, also der Sündenvergebung und Sünden-

bindung (vgl. Joh. 20, 23) übergeben haben soll (s. w. u. § 49 b). Allein die Kirche ist lediglich die Verwalterin der Gnadenmittel. Auf neutestamentlichem Boden ist weder eine Priesterchaft, noch die „Gemeinde der Gläubigen“ zur Heilsmittlerschaft berufen. Das hieße Christo, dem einigen Heilsmittler, die Ehre rauben und dem heilsaneignenden Wirken des heiligen Geistes menschliche Schranken setzen. Auch sind die eigentlichen Gnadenmittel (Wort und Sacrament) durch das Mandat Christi bereits vor der Stiftung der Kirche dagewesen, obwohl sie erst in der Kirche und durch sie zur Geltung kommen.

So bleibt uns denn als der einzig klare und berechtigte Begriff der Gnadenmittel dieses: daß sie ihrem Wesen nach für den Zweck der Heilsaneignung von Gott gewollte Ordnungen und Stiftungen sind, durch welche — als Vollzugsmittel (exhibitive Medien) — der heilige Geist uns das in Christo erworbene Heilsgut darbietet und darreicht (applicirt). Als Mittel der Gnade werden sie mit vollem Recht bezeichnet, sofern sie uns jener barmherzigen Liebesgesinnung Gottes in Christo (s. o. S. 299) persönlich gewiß machen sollen und können. Als sinnlich wahrnehmbare (s. w. u. sub 3) Träger des Heilschatzes und Zeugen der Geistgegenwart Jesu gewähren sie dem heilsbedürftigen Menschen die Bürgschaft, daß jenes in Christo erworbene Heilsgut — der „Christus für uns“ — nicht einer vergangenen Zeit angehört oder in räumlicher Ferne weiland von uns erst „im Himmel“ durch eine Leiter des Glaubens gesucht und erfaßt werden soll. Vielmehr wird es uns hörbar und sichtbar in den Veranstaltungen der Gnade Gottes nahegebracht. Nur so kann in heilsvergewissernder Weise der „Christus in uns“ zu Stande kommen, d. h. unser Kindschafts- und Gnadenstand uns verbürgt werden. Das Wesen und die Kraft der Gnadenmittel hängt jedoch lediglich ab von ihrer göttlichen Anordnung und der Stiftung des Herrn.

Wie wir es später bei der Begriffsbestimmung der „Sacramente“ sehen werden (§ 46), so ließe sich wohl schon hier bei der dogmatischen Begrenzung des Ausdrucks „Gnadenmittel“ jenes Bedenken verstehen, daß z. B.

E. Böhl (Dogm. S. 550) von seinem reformirten Standpunkt aus geltend macht. Er ist der Meinung, es sei das eine durchaus „ungeeignete Bezeichnung“. Denn „Gnade vermitteln“ könne „nur der heilige Geist auf Grund des Verdienstes Christi“. Dem hier vorliegenden Mißverständnis sind wir schon oben entgegengetreten (S. 320). Jener reformirten „Creaturscheu“ gegenüber, wie sie auch der von Böhl geäußerten Befürchtung zu Grunde zu liegen scheint (als ob wir rein irdischen und sinnlichen Dingen eine Heilswirksamkeit zuschreiben!), können wir uns darauf berufen, daß jener altkirchliche Begriff der *media salutis* durchaus nicht den „Majestätsrechten Gottes Abbruch thut“. Denn eben durch jene „Mittel“ der Gnade hat Gott der heilige Geist in Herablassung zum menschlichen Bedürfnis seine geordnete Heiligungsarbeit vollziehen wollen. Einem Vertreter der Prädestinationslehre dürfte das freilich kaum verständlich sein.

2. Aus dem Gesagten ergeben sich Zweck und Nothwendigkeit der Gnadenmittel von selbst. Ihr Zweck läßt sich — zunächst negativ — derart bestimmen, daß durch sie jeder ungeordneten Willkür und zuchtlosen Ueberschwänglichkeit schwarmgeistigen Sinnes ein Damm entgegengesetzt werden soll. Die schlechthin uncontrolirbare Innerlichkeit einer persönlichen Selbsterhebung des Sünders zu Gott oder einer unvermittelten Geistwirkung im Herzen der Menschen ist dadurch ebenso ausgeschlossen, als jene hierarchische Annahme, durch menschliche Institutionen Heilkräfte und Gnadengaben in mysteriöser Weise — etwa zum Zwecke geistlicher Lebensversicherung — spenden zu wollen. Beides trüge den Charakter der Magie oder wäre ein Produkt jener von uns schon zurückgewiesenen Wundersucht. Vielmehr hat sich der Geist der Gnade an solche Mittel für uns gebunden, weil sie der geschichtlichen und heilsordnungsmäßigen Art seines Wirkens ebenso entsprechen, wie der geistlichen Eigenart des geschichtsfähigen und heilsbedürftigen Menschen.

Namentlich läßt sich ein erfolgreiches und innerhalb der menschlichen Gemeinschaft sich stetig fortsetzendes organisches Wirken des heiligen Geistes gar nicht anders denken als durch solche Mittel, die — als constitutive Merkmale — die christliche Reichsgenossenschaft begründen und die Heilspädagogie der göttlichen Gnade an den einzelnen heranwachsenden Gliedern des Ganzen

ermöglichen. Dazu ist nicht etwa ein ausschließlich damit betrauter Priesterstand berufen und bevollmächtigt. Wir werden im Gegentheil sehen (§§ 49 f.), daß an und für sich die „Schlüsselgewalt“ — wie man sie zu nennen pflegt — der Heilsgemeinde als solcher vertraut ist. In ihr sollen Wort und Sacrament sich fort und fort an den Einzelnen wirksam erweisen. Nur auf solchem Wege — und das ist der positive Zweck der Stiftung der Gnadenmittel — läßt sich für den an Raum und Zeit gebundenen Menschen, den wir als ein heilsfähiges (II, 1, §§ 1 ff.) und heilsbedürftiges (II, 2 §§ 18 ff.) Gattungswesen kennen gelernt, eine solid begründete Heilserfahrung, bezw. eine innerliche Heilsgewißheit (*certitudo salutis*) zu Wege bringen. Und daran muß uns Alles gelegen sein, wie es andrerseits dem Gott der Gnade und des Erbarmens gemäß ist.

Daraus erhellt nun die Nothwendigkeit wirkungskräftiger Mittel, durch welche sich die unsichtbare Heilsgnade in sinnlich wahrnehmbare Hüllen kleidet. Zwar ist Gott der Herr nicht an solche Mittel gebunden. Sein Geist mag wehen, wie und wo Er will (Joh. 3, 7 f.). Wir können und dürfen ihm nichts vorschreiben, geschweige denn eine solche ihn bindende Forderung (als unser Postulat) stellen. Und die wunderbare (charismatische und inspirirende) Wirksamkeit dieses Geistes ist auch keineswegs durch solche Mittel bedingt. Aber selbst auf dem Gebiete heils- und reichsgeschichtlicher Wunderoffenbarung befolgt doch der Gott der Gnade die dem menschlichen Bedürfnis zu jeder Zeit entsprechende Ordnung, d. h. Er wird uns zu Liebe ein Gott der Geschichte und heilspädagogischer Oekonomie in weiser und liebevoller Selbstbeschränkung (§ 28). Vollenbs wo es sich um die Gnaderweisung Gottes gegenüber dem gottentfremdeten Menschen handelt, muß eben durch solche Gnadenmittel in den heilsbedürftigen Personen selbst jener Innensinn geweckt und entwickelt werden, der ihrem Heilsgehalt empfänglich entgegenzukommen vermag.

Es handelt sich also auch hier nicht um eine Natur-Umwandlung durch die Gnade; nicht um eine medicinische Heils- oder Wunderthat (*actus*

medicinalis), die gleichsam den ganzen Menschen umschafft, aus einem Kranken einen völlig Gesunden, aus einem Sünder einen schlechthin Heiligen macht. Dies könnte nur auf dem Wege einer zauberhaften Uebermacht (Magie) geschehen. Es wäre keine wahrhaft geistige Befreiung, keine Neugeburt zur Gotteskindschaft. Das, was durch die Gnadenmittel neu werden muß, ja uns in der That zu „neuen Creaturen“ macht (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Off. 21, 5), ist der geistgewirkte neue Sinn des Glaubens und der Liebe, sowie der Hoffnung ewiger Seligkeit. Es ist das neue Verhältniß zu dem Gott der Gnade und des Erbarmens, der Sünde vergiebt und uns „mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christ“, indem er uns „die Sünden nicht zurechnet“ und unter uns „aufgerichtet hat das Wort von der Versöhnung“ (2 Kor. 5, 18 ff.). Das war ja auch der Zweck aller heilenden Liebes- und Lebensarbeit Jesu (s. o. § 40 S. 187 ff.). Die leibliche Naturwirkung, das Wunder körperlicher Gesundung, das Er an den Einzelnen vollzog, war nur ein pädagogisches Mittel, ihren Sinn für das ewige Seelenheil zu wecken, ihren Glauben zu stärken und die Sündenvergebung als das eigentliche Heilsgut und Gnadengeschenk des Evangeliums zu verbürgen (vgl. Matth. 11, 5 mit 4, 23 f.; 9, 5 f.; Mark. 2, 5; Luk. 5, 20 u.). Denn auch bei all diesen leiblich Geheilten wurde ja nicht ihre Natur umgewandelt oder eine dauernde Verklärung beschafft. Sie unterlagen auch fernerhin dem Kränkeln und Sterben. Sie mußten bis ans Ende das Kreuz ihm nachtragen und dem Tode entgegensehen. Aber ihre Seele ward aus der Knechtschaft und dem Sündendienste befreit durch die zuvorkommende Gnade dessen, der gekommen war, sie zu erquicken durch die Verbürgung der Gewißheit, daß Gott barmherzig ist und jeden verlorenen Sohn, der da umkehrt, jeden armen Sünder, der Buße thut, an sein Vaterherz nehmen und erretten will (vgl. Luk. 15, 20 ff. mit v. 7 u. 10; Joh. 5, 14; 8, 11). Diese beseligende Gewißheit uns auch nach seinem Scheiden auf die Dauer zu verbürgen und den erzieherischen Gnadenwillen Gottes sozusagen permanent zu machen in der Gemeinde Jesu, dazu waren und sind die gottgeordneten Mittel der Gnade nothwendig.

3. Die Eigenart ihrer Wirkungsweise ist aber zunächst nicht bedingt durch das Maß menschlichen Entgegenkommens, sondern durch die mit ihnen verbundene Geisteskraft und göttliche Ordnung. Wie Jesus selbst nicht erst dadurch der Gottessohn und gottmenschliche Heiland wurde, daß die Menschen ihn als solchen anerkannten und im Glauben erfaßten, so ist auch Gottes Wort und Sacrament Träger des Gottesgeistes und Bürge der Gegenwart des Herrn abgesehen von unserer Empfänglichkeit oder dem Maße unseres

Entgegenkommens. Und wie Christus selbst zugleich zum Gericht (zur Krisis) in die Welt gekommen war für Alle, die sein „Wort“ nicht annehmen wollten (s. o. S. 191) so wirkt auch die Gotteskraft und der Geistesgehalt der Gnadenmittel in allen Fällen als eine scheidende und entscheidende (kritische) Macht. Es ist das mit ein Beweis ihrer inneren Lebensfülle, ihrer samenartigen Nährkraft und Triebkraft, die an und für sich feststeht, auch wo die Fähigkeit der Aufnahme (im krankhaften Organismus oder auf unfruchtbarem Boden) fehlt. Aber freilich: sie haben die Bestimmung, zu nähren und zu wachsen in den Herzen Aller, die sich durch Gottes Geist dazu bereiten lassen und im Gefühl ihrer eigenen Erbarmlichkeit nach dem Erbarmen Gottes, d. h. nach seiner Gnade und ihrer Vergnadigung sich sehnen. Denn seine Gnadenmittel wirken ebenso wenig zwangsweise (irresistibel) oder durch äußere magische Gewalt (ex opere operato), als die göttliche Liebesgesinnung selber (s. o. S. 304). Ihr Heils- und Segenserfolg liegt vielmehr darin begründet, daß sie, dem göttlichen Zweck und der göttlichen Heilsordnung gemäß gebraucht und verwaltet, jenen geistlichen Innensinn in dem Menschen wachrufen, durch welchen erst eine lebendige Wechselwirkung zwischen der Heilsgabe und dem Heilsempfänger möglich wird.

Da steht denn vor Allem das Wort Gottes im Vordergrund — sei es als gepredigtes, sei es als geschriebenes (§ 45). Es ist — wie wir sehen werden — das spezifische Gnadenmittel, nicht bloß weil und sofern es Träger des Geistes ist, sondern weil auch die Sacramente (§§ 46 ff.) ihre Kraft und Bedeutung nur durch das sie begleitende Wort empfangen. Nur das Wort ist als solches der charakteristische und unzweideutige Ausdruck des Geistes. Nur das Wort ist das zur Seligkeit schlechthin nothwendige Heilsmedium, weil ohne die Predigt keine persönliche Glaubenserweckung denkbar ist oder wirklich eintritt. Daher wurzelte — wie wir sahen (s. o. S. 196 ff.) — das gesamte Gnadenmysterium in der Fleischwerdung des Wortes und der durch sie mitbedingten Wortwerdung des Geistes (s. o. S. 303 f.). Aber wie in aller

Offenbarung göttlichen Heilswillens Wort und That innerlichst geeint sind, wie in seiner gesamten weisagenden (prophetischen) Heilsoökonomie Wort- und Thatwunder Hand in Hand gehen (§ 28), so werden wir auch erwarten dürfen, daß in der Stiftung der Gnadenmittel jenes doppelte Moment nach Gottes herablassendem Liebeswillen in die Erscheinung trete. Wie das Wort (als gesprochenes oder geschriebenes) schon selbst eine sinnlich (mit dem Ohr oder Auge) wahrnehmbare Geistesthat ist, so verkörpert es sich auch dem Heilszweck gemäß in solchen Handlungen, die wir als Sacramente näher zu charakterisiren haben werden (§§ 46 ff.).

Daß der Gott der Gnade diese zwiefache Art der Vermittelung geordnet hat, liegt aber nicht bloß im Wesen seiner gesamten Heils-offenbarung begründet, sondern entspricht auch der geistleiblichen Eigenart des zu heilenden Menschen. Das Wort ist sozusagen das universelle Gnadenmittel, weil es sich an Viele auf ein Mal wenden kann (Wer Ohren hat zu hören, der höre. Matth. 11, 15; 13, 15; Off. 2, 7. 11. 17. 29 2c.); zugleich aber auch das persönlichste, weil es als geisterfülltes Wort Gottes (§ 45) sich direct an den Geist (das Herz) und an das Gewissen wendet, um in dem Menschen den persönlichen Glauben zu erwecken. Um aber diesen „Glauben“ zu befestigen, um den sündigen und nach dem Heil sich sehnennden Menschen seines (individuellen) Gnadenstandes und seiner Gotteskindschaft gewiß zu machen, tritt die sacramentale Handlung hinzu. Kraft des mit ihr verbundenen Wortes soll sie durch sinnlich wahrnehmbare und persönliche Zueignung (elementare und individualisirende Application) dem Einzelnen das Heilsgut geistleiblich darreichen und dadurch seinen Kindschafts- und Gnadenstand begründen und befestigen. Da liegt es denn auf der Hand, daß vor Allem das Wort — als universelles Gnadenmittel — schlechthin heilsnothwendigen Charakter trägt, weil ohne Wort eine Erweckung des Glaubens (§§ 52 ff.) unmöglich ist. Die Sacramente aber — und als solche gelten uns, wie wir sehen werden (§ 46) nur Taufe und Abendmahl — sind doch erst in zweiter Linie (secundo loco) heilsnothwendig (necessitas ordinata, non absoluta

f. §§ 47 f.). Sie befestigen und verbürgen zwar dem Einzelnen seinen gottgewollten und gottgewirkten Gnadenstand, d. h. sie machen ihn seiner persönlichen „Erwählung“ (§ 51) in vollem Sinne gewiß. Aber sie tragen nicht denselben heilsnothwendigen Charakter wie das Wort. Denn der seligmachende Glaube kann nur durchs Wort erzeugt werden. Weil aber nach Gottes gnadenreicher Heilsordnung beide zusammenwirken sollen, müssen wir dem Herrn danken, daß Er uns auf doppeltem Wege (geistleiblich) die Heilsgewißheit hat verbürgen wollen. Denn die sich selbst zerquälende Ungewißheit wäre für uns die „Hölle“, eine schreckliche Folge des Unglaubens! Und die sich in fleischlicher Sicherheit wiegende Selbstgewißheit wäre teuflisch, eine verhängnißvolle Frucht des Abglaubens! „Wo aber Vergebung der Sünde ist“ — durch Gottes Gnadenwort und Gnadenthat — „da ist Leben und Seligkeit.“

§ 44. Zusammenfassung.

1. Als Gnadenmittel im specifischen Sinne des Wortes bezeichnen wir weder das thatsächlich (objectiv) in Christo beschaffte Heilsgut (§§ 39 ff.), noch die persönliche (subjective) Erhebung des gläubigen Herzens zu Gott (Gebet f. § 54, 1), sondern, dem Wesen der Gnade, als der barmherzigen Liebesgesinnung Gottes entsprechend (§ 43), die gottgeordneten Heilsmedien (§§ 45 ff.), die als Träger des heiligen Geistes das unsichtbare Heilsgut in sinnlich wahrnehmbarer Weise innerhalb der Heilsgemeinde Christi (§ 49) dem heilsbedürftigen Menschen (§§ 51 ff.) darbieten.

2. Der Zweck und die Nothwendigkeit solcher Gnadenmittel ergibt sich — im Gegensatz zu aller wunderthätigen Magie (möge sie in der Form schwarmgeistiger Innerlichkeit oder hierarchischer Aeußerlichkeit auftreten) — aus der geistleiblichen Eigenart des heilsbedürftigen Menschen und dem erszieherischen Gnadenwillen Gottes des heiligen Geistes.

3. Ihre besondere Wirkungsweise zeigt sich vor Allem in dem geisterfüllten Wort Gottes (§ 45) als dem (universellen)

Insonderheit wird nun in den paulinischen Briefen die Eigenart der „Gnade“ (κατὰ χάριν oder δωρεάν) im Gegensatz zur „Schuldigkeit“ (κατὰ ὀφείλημα) oder dem Verdienst der Werke (ἐξ ἔργων) betont; so namentlich im Römerbriefe (3, 24; 4, 4 ff.; 5, 2. 15 ff.; 6, 14 ff.; 11, 6), sowie gegenüber den Galatern, die durch ihre Gesetzhaltigkeit „aus der Gnade zu fallen“ drohten (vgl. Gal. 5, 4 mit 1, 15; 2, 9). In den beiden Korintherbriefen aber ist es von großer Bedeutung, daß nach Gottes „Wohlgefallen“ die „thörichte Predigt“ als „Wort vom Kreuz“ die eigentliche „Gotteskraft“ sein soll für die „Erretteten“ (1 Kor. 1, 17 ff.). Das „Zungenreden“ (λαλεῖν γλῶσση) gilt als eine sonderliche Gnadengabe (χάρισμα 1 Kor. 14, 1; 12, 10 ff.); zur „Erbauung“ (οἰκοδομῇ) dient aber nur das deutliche „Reden im Sinne“ (1 Kor. 14, 14 ff. 20 ff.). Denn der Glaube kommt aus der Predigt (Röm. 10, 17).

Paulus selbst ist sich dessen bewußt, daß er „durch Gottes Gnade“ (χάριτι Θεοῦ) ist, was er ist (1 Kor. 15, 10 vgl. Röm. 1, 1; Gal. 1, 15; 2, 9; 1 Tim. 1, 14; 2 Tim. 1, 9; Röm. 12, 3). Und zwar nicht durch seine „Entzückungen“, weder da er gewürdigt ward, Jesus zu schauen (1 Kor. 15, 8 vgl. mit Apostelg. 9, 3 ff.; 22, 3 ff.; 26, 14 ff.), noch da er meinte „außer dem Leibe gewesen zu sein“ (2 Kor. 12, 2 ff.). Denn im ersten Falle gelangt er zum Glauben und zum „Erfülltwerden mit heiligem Geist“ erst durch das Wort des Ananias (Apostelg. 9, 17) und nachdem er durch die Taufe seine Sünde sich hatte „abwaschen“ lassen (Apostelg. 22, 13 ff.); und in dem zweiten Falle bekennt er selbst — wie wir schon oben sahen (S. 309) — nicht durch das Wunder der „hohen Offenbarung“ oder leiblichen Heilung seiner Krankheit zum Frieden gekommen zu sein, sondern durch das Wort des Herrn: Laß dir an meiner Gnade genügen (ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου). So sollte mitten in seiner „Schwachheit“ die „Kraft“ Gottes zur Vollendung gelangen (2 Kor. 12, 9 ff.). Daher ermahnt er auch die Korinther, die Gnade nicht „vergeblich“ (μὴ εἰς κενόν 2 Kor. 6, 1 ff.) empfangen zu haben, nachdem sie den „Gemeinden“ (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις 2 Kor. 8, 1) durch Gottes Gabe geschenkt sei (2 Kor. 9, 14). Es ruht dieser „überschwängliche Reichtum seiner Gnade“ — wie der Epheserbrief weiter ausführt (1, 6 ff.; 2, 5; 3, 7; 4, 7 vgl. Kol. 1, 9) — auf dem „Wohlgefallen seines Willens“ und vollzieht sich in der οἰκονομία τῆς χάριτος, d. h. der gottgewollten „Ordnung“ gemäß (Eph. 1, 9; 3, 2. 9). Denn die Gnade, wie sie in Christo erschienen, ist zugleich die uns züchtigende (παιδεύουσα ἡμᾶς Tit. 2, 11), wie die uns rechtfertigende (Tit. 3, 7 δικαιθéntες τῇ χάριτι). Durch sie allein kann „das Herz gefestigt werden“ (Ebr. 13, 9) und dem „Thron der Gnade“ freudig nahen, auf daß wir Barmherzigkeit (ἐλεος καὶ χάρις Ebr. 4, 16) finden (vgl. Ebr. 12, 15).

Jacobus und Petrus berufen sich auf ein Schriftwort (Ebr. 3, 31) zur Begründung des Satzes, daß die Gnade den „Demüthigen“ verliehen

werde (Jak. 4, 6; 1 Petr. 5, 5). Der Christ als Gotteskind empfindet auch das „Unrecht leiden“ als eine Gnadenerweisung Gottes (1 Petr. 2, 19 f.). Ja, derselbe Apostel Petrus hebt es ausdrücklich hervor, daß schon die Propheten geweissagt haben περὶ τῆς εἰς ἡμᾶς χάριτος (1 Petr. 1, 10). Darum sollen wir als „Kinder des Gehorsams“ unsere Hoffnung ganz gründen auf die uns in der Offenbarung Jesu dargebotene Gnade (1 Petr. 1, 13) und auf diesem Grunde fest stehen (1 Petr. 5, 12), ja fort und fort „wachsen“ oder „zunehmen“ (αὐξάνειν 2 Petr. 3, 18).

Wie mit dem Segensvotum: „Gnade sei mit euch und Friede“ die meisten Sendschreiben der Apostel beginnen (Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 3; Gal. 1, 3; Kol. 1, 2; Eph. 1, 2; Phil. 1, 2; 1 Petr. 1, 2), so schließt das ganze neue Testament, als ein Zeugniß der Gnade, mit den Worten: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἀγίων (Off. 22, 21). Vgl. 2 Kor. 13, 13, wo „die Gnade unseres Herrn Jesu Christi“ mit der „Liebe Gottes“ und der „Gemeinschaft“, d. h. Theilhaberschaft des heiligen Geistes“ zusammengefaßt wird. Daß und wie uns solche Gnade nur durch das Wort und durch die beiden vom Herrn gestifteten Sacramente (Taufe und Abendmahl) zu Theil werden kann, wird der Schriftbeweis in den nächstfolgenden Paragraphen zu zeigen haben.

b) Für die kirchliche Lehre von der Gnade und den Gnadenmitteln ist es charakteristisch, daß vom lutherischen Gesichtspunkt aus ebenso gegen Rom, wie gegen die Schwarmgeister Protest erhoben wird. Dort erscheint die priesterliche Vermittelung (ex opere operato) und das meritum, hier die die unermittelte Geistwirkung (lumen internum) und die Unwiderstehlichkeit der Gnade (gratia irresistibilis) betont. Dem gegenüber gilt nicht bloß das solā gratiā in dem ordo salutis (§§ 51 ff.), sondern vor Allem der Satz der Conf. Aug. (p. 39): per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta datur spir. sanctus. Und die Form. Conc. führt diesen Grundgedanken weiter aus, wenn es dort (p. 600) heißt: Visum est Deo per hoc medium et non alio modo, nimirum per sanctum Verbum suum, cum id vel auditur vel legitur, et per sacramentorum legitimum usum homines ad aeternam salutem vocare, convertere, regenerare et sanctificare (s. w. u. §§ 52 ff.). Als Zweck wird in der oben citirten Stelle der Conf. Aug. ausdrücklich hervorgehoben: et justificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi. Dann folgt die Verwerfung der anabaptistae, qui sentiunt, spiritum S. contingere sine verbo externo (scil. per ipsorum praeparationem).

Daher bezeichnen unsere alten Dogmatiker die Gnadenmittel als die media salutis, quibus solis Sp. S. ad gratiam applicandam utitur. Daß gegen Roms Behauptung von der „Inspiration der Concilien“ (resp. der gleichwerthigen Geltung der kirchlichen „Tradition“), sowie andererseits

gegen die schwarmgeistige Verufung auf das lumen internum die auctoritas normativa des Schriftwortes, als der Quelle (fons) des verkündigten Gnadenwortes, immer wieder in den Vordergrund gestellt wird, ergiebt sich als notwendige Folgerung aus der altdogmatischen Inspirations-theorie. Wie in der Christologie (s. a. S. 80 ff.), so wird auch in ihrer Pneumatologie und Charitologie der göttliche Factor (zum Theil auf Kosten des Menschlichen und des zeitgeschichtlich Bedingten) einseitig hervorgehoben (s. w. u. § 45, sub b). Dabei ist es charakteristisch, daß trotz der großen Bedeutung, die den Sacramenten (Taufe und Abendmahl) in diesem Zusammenhang beigelegt wird, doch ihre necessitas nur als eine ordinata (nicht absoluta, wie beim Wort) bezeichnet wird. Denn in Betreff der Sacramente galt der Satz: *privatio non damnat, sed contemtus* (s. § 46, b). In dem Evangelium ist bereits, wie Luther nicht müde wird zu wiederholen, der „ganze Christus“ uns gegenwärtig. Die Sacramente geben ihn uns — zur Versiegelung unserer persönlichen *certitudo salutis* (wohl zu unterscheiden von der gottwidrigen *securitas*) — in der Weise leiblicher Application. Dabei bleibt in Betreff beider Gnadenmittel der Satz stehen: *idem utriusque effectus, eadem gratia*.

Bei der Entwicklung des Begriffs der Gnade und der Gnadenmittel wird von den alten Dogmatikern zwar jede magische Naturwirkung (*ex opere operato*) ebenso abgewiesen, wie die innerliche Mitwirkung des menschlichen Willens (*liberum arbitrium* neben der *gratia excitans*). Aber gegenüber der Idee der *gratia infusa* kommt es nicht zu der wünschenswerthen Klarheit. Die augustinischen Kategorien (von der *gratia praeveniens*, *operans*, *cooperans* u. s. f. §§ 51 ff.) machen sich trotz der Abweisung der *gratia irresistibilis* immer wieder in der Art geltend, daß die Gnade wie eine göttliche Kraft (durch *inhabitatio spir. s.*) wirkend gedacht wird (vgl. Näggen, Zur L. v. d. Gnade, Ev. KZ. 1899, Nr. 30 ff.). Nur das steht unseren alten Kirchenlehrern fest, daß die *gratia* nicht ein *habitus* sei, quo nos diligimus Deum (vgl. Apol. Art. III, S. 108 u. 150), sondern jene *misericordia Dei erga nos*, die — als Beweis seiner Liebe in Christo — die Sünde dem Gläubigen vergiebt und ohne sein Verdienst ihm die Gerechtigkeit Christi zurechnet (also *gratia gratum faciens*). So erweist sich (nach Hollaz) die *gratia universalis* (auch als *benevolentia*, *misericordia erga miseros* bezeichnet) in der allgemeinen Gottesliebe gegen alle Creaturen, die *gratia salutaris* in dem Heilswerke Christi, die *gratia justificans* (auch *applicatrix*) in der Heilsordnung (s. w. u. Cap. 3; vgl. Bd. II, I S. 200).

c) Aus dem Gefagten ergiebt sich, daß der Gegensatz auf diesem Gebiete wesentlich confessionell geartet ist. Insbesondere wird die christologische Grundanschauung (je nach der nestorianisirenden oder

monophysitischen Tendenz s. o. S. 86 ff.) sich auch in der Charitologie, d. h. in der Verhältnißbestimmung der göttlichen Gnade zu den sinnlich wahrnehmbaren Trägern oder Mitteln der Gnade abspiegeln und geltend machen müssen.

In der Anschauung reformirter Dogmatiker bleibt das Verhältniß des Himmlischen und Irdischen ein abstractes. Bei ihrem Protest gegen die römische Creaturvergötterung gerathen sie in das andere Extrem. Die Gnadenmittel sind nur äußere Hüllen, mit symbolischer Bedeutung, nicht wirkliche Träger der Gnade und des heiligen Geistes. Man hat das als den antimysterischen Zug der reformirten Dogmatik bezeichnet (Stahl, Thomasius, Rocholl u. A.). Und wir werden sehen, daß sowohl in der Lehre vom Worte (§ 45, c), als in der Auffassung der Sacramente (§ 46, c) diese (nestorianisirende, abstracte) Tendenz sich in der That geltend macht. Es erklärt sich dies nicht bloß aus der reformirten Christologie (s. o. S. 77 ff.), und abstracten Gottesidee (s. Bd. II, 1 §§ 5 ff.), sondern auch aus der bald prädestinarianisch, bald synergistisch gefärbten Charitologie.

Die Gnadenmittel sollen dabei als *media salutis* nur insoweit wirksam sein, als der „Glaube“ der „Erwählten“ ihnen entgegenkommt und sich in der Heiligung bewährt. Wunderbar ist es nur, daß bei dieser „Wunderschau“ sich ein mythischer Zug durch die Hinterthür einschleicht, wie wir das bei den alten und neueren Schwarmgeistern, den Montanisten und Methodistern, den Baptisten und Spiritisten beobachten können (s. o. S. 314). Wo die gottgeordnete, geschichtliche und psychologisch notwendige Vermittelung der Geistwirkung und der Heilsaneignung aus Gnaden abgelehnt oder auch nur ignorirt wird, da zeigt sich sofort die Gefahr einer unwahren, weil eingebildeten und selbstgemachten „Begeisterung“ (Autosuggestion). Es ist das die Art oder Unart jener falsch berühmten Kunst (*ψευδώνυμος γνῶσις*), die im Enthusiasmus oder in der Verzücung, als dem angeblichen Kennzeichen und Höhepunkt unserer „Erwählung“ gipfelt.

Daß sich diese reformirte Gefahr mit dem anderen Extrem der griechischen und römischen Mystik und ihrer monophysitischen Tendenz berührt, scheint mir auf der Hand zu liegen. Denn trotz der hierarchischen Vermittelung ist und bleibt die katholische Grundansicht von den Gnadenmitteln eine magisch-juggestive (oder dynamisch-naturhafte). Die *gratia* wird zu einer Art Naturmacht, zu einer in der kirchlichen Apotheke bereiteten Argenei, welche als geistliche Lebensversicherung dem Einzelnen „eingegossen“ wird (*gratia infusa*), falls er nur „keinen Riegel vorschiebt“ (*obicem non ponit*) und durch die Heiligung in guten Werken sich als ein Kind Gottes erweist, um vom anfänglich unvollkommenen Verdienst (*meritum congruo*) zur vollen Würdigkeit (*meritum e condigno*) sich auf asketischem Wege durchzuringen. Der Weg ist bei den Schwarmgeistern ein anderer.

Die „Heiligung“ als Symptom der „Erwählung“ ist aber auch bei ihnen das entscheidende Moment. Vgl. für die neueste Begründung der römischen Lehre von der gratia W. Ph. Englert (in Bonn) „Von der Gnade Christi“ (1896 S. 109 ff. nach Thom. v. Aquino). — P. Einig (in Trier). Inst. theol. dogm. 1896 (Tract. de gratia div. actuali, habituali et de merito). — Chr. Pesch, Tract. dogm. V, p. 209 sq. — Scheffini (Jesuit), Tractatus de gratia divina (wo im Anschluß an Thomas Aqu. die Verdienstlichkeit der Werke trotz der „Gnade“ betont wird, p. 594 ff. — Neuerdings Bauh, Grundzüge der kath. Dogm. 1901, 2. Aufl. Thl. III, (1. Lehre von der Gnade, 2. Lehre von den Sacramenten).

Wir werden in der nun folgenden Darlegung der Lutherischen Lehre von den Gnadenmitteln und zwar nicht bloß bei den Sacramenten (§§ 46 ff.), sondern auch bei der grundlegenden Erörterung der Wirkungsweise des gepredigten und geschriebenen Gotteswortes (§ 45) jenen doppelten, aber innerlich verwandten Gegensatz im Auge zu behalten haben. Die sogenannte „moderne“ Geistesrichtung aber — mag sie nun (mit Ab. Har-nack) es bestreiten, daß das Christenthum als Religion göttlichen Erbarmens (misericordia) für die des Erbarmens Bedürftigen (miserabiles) bestimmt sei, oder (mit Nietzsche) die „Gnade“ als ein „verächtliches Wort für Dekadente“ bezeichnen — sollte sich das tiefe Wort Shakespeare's gesagt sein lassen, das wir unsrer gesammten „Charitologie“ als Lösung voraufstellen könnten:

Die Art der Gnade weiß von keinem Zwang;
Sie träufelt, wie des Himmels milder Regen
Zur Erde unter ihr — zwiefach gesegnet ...
Denn nach dem Lauf des Rechtes käme keiner
Zum Heile je! Wir beten all um Gnade,
Und dies Gebet muß uns der Gnade Thaten
Auch üben lehren.

§ 45. Das Wort Gottes als Gnadenmittel.

(Tradition und heilige Schrift.)

1. Das eigenartige (specifische) Mittel aller personbildenden Geistwirkung (§ 43) in menschlicher Gemeinschaft ist anerkanntermaßen das Wort. Und zwar zunächst nicht als geschriebenes, sondern als gesprochenes und verkündigtes. Diese im Grunde unbestreitbare Wahrheit ergibt sich in ihrer allgemeinen Geltung aus der gesammten Beobachtung menschlicher Verkehrsverhältnisse. Der Mensch erwies sich uns (§§ 1 u. 16) als ein „geschichtsfähiges“ Wesen

durch das Ueberlieferungsmittel der Sprache. Eine Verständigung geistiger Art, nicht bloß von Person zu Person, sondern auch von Geschlecht zu Geschlecht, gäbe es nicht ohne die in bestimmte (articulirte) Begriffsform gefaßte Mittheilung. Jede „That“ oder „Handlung“ kennzeichnet sich als geistige Selbstbezeugung — im Unterschiede von den bloßen Naturvorgängen — durch's deutende und deutliche Wort. „Sprich, daß ich dich sehe“ — dieser alte Satz, auf den wir schon beim prophetischen Amt Jesu hinwiesen (S. 185), gilt nicht bloß für alle geistigen Einflüsse der Personen in der ethischen und civilisatorischen Cultur- und Geschichtsentwicklung, sondern namentlich auf dem religiösen und heilsgeschichtlichen Gebiete. Alle thatsächlichen Gottesoffenbarungen werden uns Menschen nur zugänglich durch's Wort (s. o. § 28). Das gilt überall auch für die wirksame Beziehung der Personen unter einander. Die Behauptung einer geistigen Berührung (Contact) oder eines geistigen Austausches (Communication) ohne das Medium des Wortes erwies sich uns bereits als sinn- und gedankenlose Schwärmerei (s. o. S. 313 f.). Insonderheit läßt sich eine socialethische und socialreligiöse Einwirkung und Fortpflanzung geistiger Errungenschaften innerhalb der Menschheit gar nicht vorstellen, geschweige denn thatsächlich nachweisen ohne stete, die Thathandlungen deutende und verdeutlichende Wortüberlieferung (Tradition). Das Mittel der Schrift tritt immer erst später — oft erst nach Jahrtausenden — als urkundlicher Ausdruck der bisherigen geistigen Errungenschaften hervor. Sie hat den Zweck, über die trennenden Schranken von Raum und Zeit Thaten und Worte unverwischbar (documentarisch) den zukünftigen Geschlechtern zu vermitteln und zu bewahren. Und vollends das durch den Druck vervielfältigte Schriftwort gewinnt Tausenden und Abertausenden gegenüber den Charakter einer Wirkung in die Ferne (actio in distans), sowohl in räumlicher wie in zeitlicher Hinsicht. Aber beides — Schrift- und Drucklegung — ist doch nur ein Zeugniß dafür, daß das unmittelbare und ursprüngliche geistige Verständigungsmittel immer das gesprochene Wort bleibt.

Diese allgemeine und unbestreitbare Wahrheit macht sich nun, wie in allen erzieherischen Offenbarungswegen Gottes, so insonderheit dort geltend, wo es sich um die Heilsaneignung oder die Wirksamkeit des wiedergebarenden Gottesgeistes handelt. Der heilige Geist, die persönliche und personbildende Lebensmacht (§ 43), bedient sich menschlicher Personen und menschlicher Sprache zu seiner göttlichen Selbstbezeugung. Und zwar zunächst auch hier nicht des geschriebenen, sondern des verkündigten Wortes.

So haben bereits die Propheten und gottbegnadeten Träger der alttestamentlichen Geistesoffenbarung das „Wort Gottes“, das zu ihnen kam, in menschlicher Redeweise überliefert und erst später für die Folgezeit, wo und wie es ihnen nothwendig erschien, auch schriftlich (urkundlich) niedergelegt (§ 28). So redete Gott zu den Vätern (den Patriarchen) von Person zu Person, seinen Offenbarungswillen in menschlich hörbare und verständliche Worte kleidend. So auch zu Mose und allen Propheten. Von einer Schriftfigurierung seiner Worte wird uns erst bei der Bundschließung mit seinem Volke berichtet (s. v. § 28, 3). Das „Gesetz“, auf steinerne Tafeln geschrieben, sollte für alle Folgezeit maßgebend sein, um Israels Wandel als Gottesvolk dadurch zu bestimmen. Aber die Berufung an die Einzelnen vollzog sich stets durch das mündliche und verkündigte Wort. So geschah es in der Zeit der alttestamentlichen Heilsanbahnung, so auch in dem prophetischen Wirken Jesu (§ 40, vgl. Ebr. 1, 1). Jesus hat nichts geschrieben. In ihm ist das ewige Wort Fleisch geworden (§ 34). Er gilt uns als das verkörperte Gotteswort. Er wirkte durch sein persönliches Selbstzeugniß. Er predigte gewaltig. Seine Worte sind Geist und sind Leben (Joh. 6, 68). Und sein Wort sollte nach seinem Befehl von den Jüngern durch Lehre und Predigt hinausgetragen werden „in alle Welt“ (Matth. 28, 19 f.; Apostelg. 1, 8). Er hat ihnen keinen Auftrag zum Schreiben gegeben. Und sie waren sich dessen auch bewußt, daß der Glaube aus der „Predigt“ (der *εξοή*, dem „Gehör“) komme und zwar „durch den Befehl Christi“ (*διὰ τῆς ἐντολῆς τοῦ Χριστοῦ* Röm. 10, 17; vgl. Joh. 17, 20; 1 Petr. 1, 25; 1 Joh. 1, 3 f. w. u. sub a).

Alles was uns als Gotteswort in menschlicher Redeweise, d. h. als Gnadenmittelwort im christlichen Sinne wirksam nahetritt, muß an das Selbstzeugniß Jesu und seiner Jünger anknüpfen und aus dieser ewig lebendigen Quelle geflossen sein. In heilskräftiger und weltüberwindender Weise hat es sich damals, wie bis auf den heutigen Tag erwiesen und soll sich stets von Neuem kund

thun durch Beweiskraft des Geistes und der Kraft. Insofern ist für uns, wie für alle Zeiten kirchlicher Wortüberlieferung, die heilige Schrift die einzige quellenmäßige (urkundliche) Gewähr für die Reinheit und Unverfälschtheit der ursprünglichen Predigt Jesu und der urchristlichen Heilsverkündigung (s. w. u. sub 3). Aber an und für sich ist in erster Linie nicht das geschriebene, sondern das gepredigte und gehörte Wort das gottgeordnete Gnadenmittel zur Erzeugung des Glaubens.

Dies ergibt sich unter Anderem auch daraus, daß die vom Herrn gestifteten Sacramente als wirkliche und wirksame Gnadenmittel (s. § 46) nur in Verbindung mit dem gesprochenen Wort denkbar und vollziehbar sind. Keine Taufe (§ 47), kein Abendmahl (bzw. Absolution, § 48) kann durchs Schriftwort als solches vollzogen werden. Die *verba institutionis* bilden zwar die urkundliche Grundlage für die kirchlichen Handlungen (§ 49). Diese aber können als solche — wie sich von selbst versteht — nicht durch geschriebene oder gedruckte Sprüche vollzogen werden, sondern einzig und allein durch die mit der Thathandlung verbundene mündliche Wortform (vgl. 1 Kor. 11, 26). Nur so läßt sich das Augustinische: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* — richtig verstehen und verwerthen. Nur so können wir dem Missionsbefehl Christi (Matth. 28, 19 f.) und dem siebenten Artikel der Augsburger Confession gerecht werden.

Um jeden Mißverständnis abzuwehren, als unterschätzten wir in diesem Zusammenhange das Schriftwort, oder als wollten wir ihm eine nur secundäre Bedeutung für die Glaubenserweckung und Glaubensbefestigung zuschreiben, erklären wir ausdrücklich — und werden es weiter unten (sub 3) zu erweisen suchen —, daß die heilige Schrift uns als die einzige Verbürgung des Selbstzeugnisses Jesu (der *λόγια τοῦ κυρίου*) und der Apostellehre (*διδασχὴ τῶν ἀποστόλων* Apostelg. 2, 42) gilt. Sie steht uns also über dem verkündigten Gnadenmittelwort und der kirchlichen Tradition. Es wäre ein Zeugniß für die Unterschätzung des normativen und quellenmäßigen Schriftwortes, wollten wir — in fauler Umgehung und Nichtachtung des Gebotes Christi — die Bibel und ihre Verbreitung als das gottgemäße und ausreichende Mittel der Bekehrung oder Erbauung hinstellen. Sie ist eben mehr als dies. Ja, sie wird für Alle, die lesen gelernt haben, insbesondere für diejenigen, die in den originalen Urtext einzudringen und ihn zu verstehen im Stande sind, als solches auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft zum Gnadenmittelwort, das sich als ein ursprünglich verkündetes, durch seine innere Geistesmacht und Erbauungskraft fort und fort zu erfahren giebt. Das Lesenkönnen und das Schriftverständniß

aber kann und darf nicht ohne Weiteres Allen zugemuthet werden, während doch die Gnade, als eine berufende, sowie als Glauben erweckende und befestigende, für Alle bestimmt ist. Auch erscheint die Schriftfixirung, sowie die Schrifterklärung immer doch durch zeitgeschichtliche oder culturgeschichtliche Momente bedingt. Vollenbs kann das in seiner Ursprache nur Wenigen zugängliche Schriftwort — trotz aller Bibelverbreitung und Bibelübersetzung — nicht ohne Weiteres Gemeingut Aller werden. Es bedarf nach Gottes Ordnung der Auslegung und Anwendung durch die Predigt (Matth. 24, 14). Denn: „wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Wie sollen sie aber predigen, wo sie nicht gesandt werden? Vgl. Röm. 10, 14 ff. mit Ps. 19, 6; Kol. 1, 5 ff. u. v. 23; 1 Kor. 1, 21 ff.; Apostelg. 2, 14 ff. 22 ff. 37 ff.; 8, 30 ff. S. w. u. sub a.

Die sich fortpflanzende menschliche Verkündigung des in Jesu Selbstzeugniß wurzelnden Gotteswortes erweist sich nun näher in seiner gottmenschlichen Eigenart als das schlechthin nothwendige und allzeit wirksame Mittel der Gnade. Nothwendig ist es, weil der heilige Geist in seiner wiedergebärenden Kraft nicht kommt ohne das Wort (s. o. S. 303 f.); wirksam, sofern das Wort Gottes als die Heilsbotschaft Christi nicht kommt ohne den Geist. — Beide Behauptungen wären an sich unhaltbar, ja schwebten in der Luft, wenn wir dabei nur die menschliche Fähigkeit für geistvolle (rhetorische) Verkündigung, oder unsere menschliche Aufgeschlossenheit für die herzbewegende (motorische) Geistwirkung als die hierbei entscheidenden Momente ansehen wollten. Die alte Hamletfrage: „Worte, Worte, Worte!“ läge wahrlich nahe, wo uns salzlose Rederei oder träge Herzensstumpfheit entgegentritt. In solchem Fall erschiene uns auch das „Wort Gottes“, wo es durch menschliche That verfälcht oder durch geistlose (mechanische) Ueberlieferungsform entkräftet wird, nicht als das nothwendige, weil gottgeordnete Gnadenmittel, sondern vielmehr — nach dem Grundsatz: *corruptio optimi pessima* — geradezu als gottwidriger und abschreckender Mißbrauch der Gottesgabe. Wir wissen es — aus der Versuchung Jesu — „auch der Teufel kann sich auf die Schrift berufen“; und die „Schriftgelehrten“ bildeten sich ein, das Monopol göttlicher Wortüberlieferung zu besitzen.

Die sogen., von manchen „orthodoxen“ Heißspornen vertheidigte „Theologie der Unwiedergeborenen“ ist ein Menschenfünklein, das lediglich dazu angethan scheint, die heilsordnungsmäßige Nothwendigkeit und Wirksamkeit des verkündigten Wortes Gottes als Gnadenmittel in Mißcredit zu bringen. Und auf der anderen Seite — wo es auf das „Hören“ des Wortes, sowie auf das „Behalten und Bewahren“ der Heilsbotschaft ankommt — kann durch die menschliche Unempfänglichkeit oder durch inneren Widerstand der Schein entstehen, als bliebe das Wort unwirksam, ja als würde es zum „leeren Schall“ (*status vocis*), der in das eine Ohr hinein- und zum andern wieder hinausgeht. In beiden Fällen aber handelt es sich doch nur um den rechten „Brauch“ oder den „sagensreichen Empfang“ des Gotteswortes. Es theilt in dieser Hinsicht das Geschick des Herrn, den es verkündet. Auch seine „gewaltige“ Predigt stieß damals und stößt noch heute auf Widerspruch oder Theilnahmlosigkeit, hörte aber deshalb nicht auf, heilsnothwendig und heilskräftig zu sein. Und wie sich Jesu lebendiges Wort, als Ausdruck seiner gottmenschlichen Person, ohne den Hören Zwang aufzuerlegen, doch allezeit wirksam erwies (s. § 40), sei es im richterlichen Sinne — als ein Geruch des Todes zum Tode —, sei es in heilbringender Weise — als ein Geruch des Lebens zum Leben —, so muß und wird es auch dem in seinem Namen verkündigten Wort ergehen. Als das nothwendige Gnadenmittel, ohne welches Niemand zum Heilsglauben gelangen kann, wirkt es zwar nie und nimmer mehr zwingend (magisch, irrefutabel), aber allezeit nöthigend und klärend, die Verantwortung steigend, die dumpfe Halbheit und stumpfe Gleichgültigkeit überwindend, zur Entscheidung drängend, sei es zum gesteigerten (schuldvollen) Widerspruch die fatten Seelen bewegend, sei es zu befreiendem Glauben und erneuerter Willenskraft die hungernden Seelen begeisternd. Und dabei erhält es seine durch Gottes Verheißung uns verbürgte Geistesmacht weder durch den Glauben oder die Begabung der Verkündiger, noch durch die Empfänglichkeit oder Begeisterungsfähigkeit der Hörer, sondern einzig und allein, weil und sofern es Christum, das ewige und wesentliche Wort, in sich schließt und von seinem Geiste erfüllt und durchdrungen ist.

Durch den Mark und Bein erschütternden Inhalt und die schriftgemäße Verkündigung des Wortes muß und wird es sich fort und fort erweisen, daß und warum es uns als das schlechthin nothwendige und wirksame Gnadenmittel gilt. Nicht der unvermittelte Hinweis auf die „Inspiration“ und „Unfehlbarkeit“ des Bibelwortes, geschweige denn die Annahme einer „Dictatur des heiligen Geistes“ darf hier als Appellationsinstanz dienen (s. o. S. 304 f. u. vgl. Bd. II, 1 S. 609 ff. u. S. 628 ff.). Dadurch würde

nur Buchstabenknechtschaft erzeugt und bei allen ehrlich Suchenden oder Zweifelnden das Vorurtheil erweckt, als handele es sich bei der Frage nach der glaubenerzeugenden Wortverkündigung um eine äußerlich-gesetzliche Auctorität, mag diese nun im infalliblen Papstthum gipfeln oder in einem abgeschlossenen Kanon, der zu einem „papierernen Papst“ gestempelt wird. Ohne das innere Zeugniß des sich offenbarenden Gottesgeistes, wie es bei der Versenkung in das Schriftganze und in den unerschöpflichen Reichthum seiner Einzelheiten uns an Herz und Gewissen geht, bliebe auch die bestverbürgte „Urkunde“ todter Buchstabe (vgl. meine Principienlehre Bd. I, S. 104 ff.). So muß sich auch das verkündete und aus der Schrift geschöpfte Gnadenmittelwort als „der gute Same“ durch seine eigene Trieb- und Nährkraft immer wieder von Neuem bewähren.

2. Dies ist aber wesentlich bedingt durch den göttlichen Heilseinhalt, wie er im Gesetz und Evangelium beschlossen ist. Da pflegt man nun meist diese beiden wohl zu unterscheidenden, aber nie zu scheidenden Bestandtheile gottgewollter Wortverkündigung in einen scharfen (exclusiven) Gegensatz zu stellen: das Sittengesetz, in der Forderung der Liebe zu Gott und dem Nächsten gipfeln, schlage den Sünder nieder; das Evangelium, als die Frohbotschaft von der Sündenvergebung in Christo, richte ihn auf. Jenes wirke die Buße, dieses den Glauben. Das Gesetz sei göttliche Zornesoffenbarung, weil es die Schuld aufdecke: das Evangelium erweise sich als Kundgebung der Gnade, sofern es kraft Gottes barmherziger Liebesgesinnung die Schuld zudecke.

Diese scharfe Entgegensetzung kann aber ebenso leicht irreführen, als die unterschiedslose Vermischung beider. Gesetz und Evangelium gehören nothwendig zusammen als die gegenseitig sich bedingenden Momente des erzieherischen göttlichen Heilswillens. Dies trat uns bereits in der Urgeschichte der Menschheit entgegen (§§ 16, 2; vgl. 1. Mos. 2, 16 ff.; 3, 15 ff.). Und wie im alten Bunde das Gesetz Gottes mit der prophetischen Gnadenverheißung Hand in Hand ging (§ 28, 2), so im neuen Bunde das Gebot Christi mit seinem heilbringenden Evangelium.

Auch müssen wir im Auge behalten, daß nichts so tief demüthigt als die Gnadenbotschaft, weil sie dem bußfertig Gläubigen immer wieder seine Schuld aufdeckt und vertiefte Selbstanlage mitten im Heiligungskampfe wachruft. Denn — wie wir oben (S. 186 ff.) sahen — gerade die in Christo erschienene Gnade „züchtigt uns, daß wir verleugnen das ungöttliche Wesen“ und in einem neuen Leben wandeln (vgl. § 53 f.). Ja, der heilige Zornwille Gottes giebt sich gerade dort am intensivsten kund, wo das Evangelium verachtet und der heilige Geist der Gnade gelästert wird (s. o. S. 303). — Zugleich aber können und müssen wir andererseits sagen, daß das Gesetz sich auch als Kundgebung göttlich-erbarmenden Gnadenwillens geltend macht. Denn daß es uns nieder schlägt und die Heilssehnsucht des gedemüthigten Sünders wachruft, ist doch ein Erweis göttlicher Gnade, wie ja auch Gottes heilige Zornoffenbarung gegenüber der Sünde und seine Strafandrohung gegenüber dem Gesetzesübertreter die Liebesabsicht des gnädigen Gottes nicht aus-, sondern einschließt (§ 6, 3).

Zeigt doch schon der Inhalt und die Eigenart des alttestamentlichen Gesetzes — namentlich in seinen theokratischen Ordnungen und im Opfercult —, daß es der heilige Gott der Erlösung und Versöhnung ist, der sich in ihm offenbart (s. Bd. II, 1 S. 607 ff.). Daher stellt Er sich selbst an die Spitze des grundlegenden Gesetzes (Dekalog) mit dem gewaltigen Wort der Gnade: „Ich bin Jahwe dein Gott, der dich aus dem Knechtshause erlöset hat“ und der da „Gnade erweist solchen, die mich lieben und meine Gebote halten, auf Tausende hinaus“ (2 Mos. 20, 2. 6 vgl. 5 Mos. 5, 10). Daraus erklärt sich auch die Freude des Israeliten an dem Gesetz, wie sie namentlich in den Psalmen zu Tage tritt (vgl. Ps. 1, 19, 119 mit 5 Mos. 4, 13 ff.). Christus aber, indem Er bekennt, gekommen zu sein, nicht um das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17), weist hin auf die vom Gesetz geforderte Gesinnung. An das vornehmste Gebot anknüpfend, sagt Er wiederholt: „Thue das, so wirst du leben“ (Luk. 10, 28; Matth. 19, 17).

Es ergibt sich uns also, daß sowohl das Gesetz, als das Evangelium auf die Befeligung des Menschen abzielt, aber freilich in pädagogisch durchaus verschiedener Weise, ihrem unterschiedenen Charakter und Inhalte gemäß. Wer da behauptet, die Forderung der Bruderliebe sei „das wesentliche Element des Evangeliums“ (Ab. Harnack, Wesen des Christ., S. 64

vgl. S. 45 f.), oder gar die Liebe als „Empfangsorgan“ für die göttliche Gnade hinstellt (Joh. Walter a. a. O. S. 109), der verkennet und gefährdet die elementaren Voraussetzungen evangelischer Heilslehre und begiebt sich auf den Weg nach Rom (wir erinnern an den habitus caritatis und die fides caritate formata)! Und wer das Moralgebot und seine Befolgung als den Kernpunkt des wahren Christenthums ansieht — wie der oberflächliche Nationalismus es thut —, der macht jede Heilsgewißheit unmöglich und zerstört die Gnadenlehre des Evangeliums durch eingebilddete (pharisäische) Wertgerechtigkeit — als wären wir im Stande, „Demuth und Liebe“ Gott und dem Nächsten gegenüber zu leisten (Ab. Harnack a. a. O. S. 46 f.). Ihn träge wie ein Donner Schlag das Wort Christi: „Ihr seid es, die ihr euch selbst rechtfertigt“ (Luk. 16, 15); oder jener Ausspruch Pauli an die Galater (5, 4): „Ihr habt Christum verloren — (wörtlich: ihr seid ausgethan von Christo) — wenn ihr euch durch das Gesetz rechtfertigen lassen wollt“; ja „ihr seid aus der Gnade gefallen“ (vgl. Röm. 3, 20, 28; 10, 3 f.).

Wenn Christus selber — wie wir oben sahen (S. 341) — so oft auf das „vornehmste Gebot“ des alten Bundes hinweist, das man „thun“ soll, um zu „leben“, so will Er, wie damals den reichen Jüngling, so auch uns zur Selbstbethätigung in aufopfernder Liebe drängen. Auf diesem Wege gelangen wir aber zum schmerzlichen Gefühl unserer Lieblosigkeit und lernen es, in erstem Selbstgericht als die „Verlorenen“ zu ihm zu kommen. Und wenn nach Jesu Worten (Matth. 16, 27; 25, 25 vgl. mit Röm. 2, 6; Offenb. 20, 13) das Endgericht sich vollziehen soll „nach den Werken“ (i. w. u. § 54, a), so erscheinen hier die Werke als die erkennbaren „Früchte“ der Gesinnung, die der Herr fordert (Matth. 7, 16 ff.; 12, 33 f.). Die Wurzel aber ist und bleibt Er selbst, der Herr der Gnade, der den „Glauben an das Evangelium“ zur Grundlage seiner Reichspredigt machte (Mark. 1, 15), und ohne den wir „nichts thun können“ (Joh. 15, 5). Das Gesetz trägt nun einmal den Charakter des „tödtenden Buchstabens“, weil es den alten Menschen niederschlägt, und das Evangelium den Stempel des „lebendigmachenden Geistes“, weil es den neuen Menschen aufrichtet (Joh. 6, 63 vgl. mit 2 Kor. 3, 6). Denn jede Forderung muß den leistungsunfähigen Schuldner zum vertieften Bewußtsein seiner Armuth bringen (Matth. 18, 24 ff.), während die Gnadenzusage und sündenvergebende Liebe Gottes den Gedemüthigten aus dem Staube erhebt (Luk. 15, 20 ff.).

Es bleibt also dabei: das Evangelium von der Gnade Gottes ist eine Frohbotschaft für arme Sünder, ein Wort der Errettung für Verlorene, ein Wort des Erbarmens für Elende, ein Wort des Heils für Krüppel und Lahme, für Sieche und Kranke, ein Wort des Lebens für Sterbende. Als

„Wort vom Kreuz“, durch das die „Feindschaft“ — auch die zwischen Gesetz und Evangelium (Eph. 2, 14 f.; Röm. 10, 4) — aufgehoben erscheint, wird es ein beseligendes Wort für alle willigen Kreuzträger (Matth. 10, 38 f.; 16, 24 f.). Obwohl es den „Weisen“ als „Thorheit“ gilt und den „Starken“ zum Aergerniß gereicht (1 Kor. 1, 18 ff. vgl. mit Matth. 11, 5; 15, 30; Röm. 9, 38), erweist es sich doch allüberall als eine „Gotteskraft“ (*δύναμις θεοῦ* Röm. 1, 16), sei es in seinem Schwertcharakter (vgl. Ebr. 4, 12; Eph. 6, 17), sei es in seiner Heilswirksamkeit (1 Kor. 1, 24), sei es „Felsen zererschmeißend“ (Jer. 23, 29) und erschütternd, wie die „Donner vom Sinai“ (2 Mos. 19, 16; 20, 18), sei es heilend als die „Salbe in Gilead“ (Jer. 8, 22) und tröstend durch sein „stilles, sanftes Sausen“ (1 Röm. 19, 12). Ist doch auch Christus selbst, das ewige Wort, „gesetzt zum Fall und Auferstehen“, auf daß vieler Herzen Gedanken offenbar werden (Luk. 2, 34 f.; vgl. mit 1 Petr. 2, 7; 2 Kor. 4, 5)! Und bezeugt Er es nicht selbst, Er sei „zum Gericht“ (*εἰς κρίμα*, nicht *κατάκριμα*) in diese Welt gekommen (Joh. 9, 39); d. h. nicht Er selbst will richten oder verdammen, sondern das Wort, das Er geredet, und der Geist, den Er sendet, soll richten und vom Gericht überführen (Joh. 12, 47; 16, 8 ff.), um schließlich zu erretten. Daraus erklärt es sich, in welchem Sinne der Herr sagen konnte, Er sei nicht gekommen, „Frieden zu senden, sondern das Schwert“ (Matth. 10, 34 f. vgl. Luk. 12, 49, 51 ff.), und doch zugleich allen Mühseligen und Beladenen Erquickung zu bringen und Ruhe für ihre Seelen (Matth. 11, 28 ff.) durch das Evangelium, das den „Armen“ gepredigt wird (Matth. 11, 5 f.). Es entspricht dies durchaus alledem, was wir als charakteristisch für das prophetische Wirken Jesu (§ 40) hervorgehoben haben.

Es hat also das verkündigte Gnadenmittelwort stets den Doppelzweck, zu zerschlagen und zu heilen. Dem schlechten, unklaren Mischzustande der Welt, sowie der schalen Selbstzufriedenheit des pharisäischen Sinnes gegenüber soll es sich bewähren als eine Geistesmacht, die da sichtet und richtet, aber eben dadurch auch klärt und verklärt. Seine Licht- und Salznatur giebt sich kund wie in der Ueberwindung der dämonischen Finsterniß des Sündendienstes, so in der Bewahrung vor dem faulen Fleisch cynischen Behagens. Da gehören stets Gesetz und Evangelium, alter und neuer Bund, innerlichst zusammen. Ohne die Frohbotschaft wäre das Wort sozusagen lichtlos, ohne die strenge sittliche Forderung salzlos. Die richtenden und aufrichtenden (kritischen und regenerierenden) Wirkungen des in der Gemeinde Christi verkündigten Gotteswortes bedingen sich gegenseitig.

3. Aber wer oder was verbürgt uns die Gewißheit, daß die uns durch sündige und irrende Menschen überlieferte Predigt des Gesetzes und des Evangeliums das wahre und wirksame Wort Gottes ist? Die unvermittelte Berufung auf das „inspirierte“ Schriftwort als lautere Quelle und göttliche unfehlbare Norm reicht hier — wie wir oben (S. 339) schon sagten — nicht aus, ja, kann leicht zu einem verhängnisvollen Fehlschluß werden, der die ehrlichen Zweifler und die suchenden Seelen nicht zu überzeugen, sondern ihren Widerspruch wachzurufen geeignet ist. Dies haben wir (Bd. II, 1 S. 609 ff.) schon im Hinblick auf das alte Testament nachzuweisen gesucht. Die Bibel soll und darf nicht als ein „vom Himmel gefallenes“ oder „vom heiligen Geiste dictirtes“, mit gesetzmäßiger (unlebensfähiger) Auctorität umkleidetes „Orakelbuch“ angesehen werden. Dadurch würde nur ein knechtischer Gehorsam erzeugt, keine innerlich begründete Glaubensüberzeugung. Auch hier kann es nur Christus und sein Geistzeugnis thun. Dazu kommt, daß wir den echt menschlichen Charakter der heiligen Schrift ebensowenig verkennen und bei Seite schieben dürfen, als die menschliche Natur Christi (s. o. § 33, S. 27 ff.).

Auch der „Kanon“ des neuen Testaments ist geschichtlich entstanden und durch historische Zeugnisse (Tradition) in seiner Glaubwürdigkeit (fides humana) bedingt. Er lag der urchristlichen Gemeinde nicht als ein fertiges Buch vor, sondern ist allmählich gesammelt worden und zur Anerkennung gelangt. Die einzelnen als „apostolisch“ geltenden Schriften wurden auf ihre Echtheit hin schon von der alten Kirche geprüft und einer historischen Kritik unterzogen, sowohl was ihre Herkunft, als was ihren Inhalt betrifft.* Da standen denn die „Herrentworte“ und ihre Ueberlieferung durch die drei ersten Evangelien im Vordergrund, während das inhaltlich so reiche und in seiner Lehrweise so unmittelbar packende Johannesevangelium erst vom zweiten Jahrhundert ab zu allgemeiner Anerkennung gelangte. Ja, die „Offenbarung“ Johannis — ebenso wie der Erbräuerbrief und die Mehrzahl der sogen. katholischen Episteln (2 Petri, 2 u. 3 Joh., Jakobus u. Judas) — wurden bis ins 4. Jahrhundert hinein als „Widersprochene“ (Antilegomena) nicht zum Kanon gerechnet und fanden erst seit dem 4. Jahrhundert allgemeine Anerkennung (und auch dann noch als „deuterokanonische“). Dazu kommt, daß in der Textüberlieferung der einzelnen Schriften nicht bloß viele sogen. „Varianten“ vorkommen, sondern in Betreff ihrer Echtheit frag-

liche Stücke, wie im alten so im neuen Testamente (z. B. der Schluß des Markus-Evangeliums oder 1 Joh. 5, 8 u. 9).

Der Dogmatiker hat also weder ein Recht dazu, noch ein Interesse daran, die menschliche und geschichtlich bedingte Eigenart der biblischen Schriften zu bestreiten. Er muß sie vielmehr ehrlich und willig zugestehn, ja die ernste, historisch-kritische Forschung frei geben und die eigene Prüfung fordern (vgl. Joh. 5, 39; Apostlg. 17, 11; 1 Theff. 5, 21). Die Sache selbst d. h. der im Selbstzeugnis Jesu gipfelnde Heilsgehalt des Evangeliums, sowie die von den Augen- und Ohrenzeugen uns berichteten Heilsthaten und Heilsworte (1 Joh. 1, 1; Joh. 1, 14; Ebr. 1, 2; Apostlg. 4, 20) müssen uns innerlich erfassen und überzeugen, wollen wir anders ohne Erschleichung den göttlichen Charakter der heiligen Schrift und ihre spezifische Bedeutung als Quelle und Norm des verkündigten Gotteswortes uns zum Verständnis bringen und Anderen überzeugungskräftig darthun. Freilich, ohne Heilsdurst und Heilsempfänglichkeit wird Niemand in die Tiefe dieses Wortes eindringen. Aber dies gilt auch für das persönliche Verhältniß zum Heiland und für das Verständnis seiner Person. Wie Niemand Christum einen „Herrn“ heißen kann, ohne durch den heiligen Geist (s. o. S. 298 ff.), so kann auch Niemand in die Schrift, die „Christum treibt“, eindringen und ihre Gotteskraft erleben, ohne daß der Geist, der in ihr waltet, sein Herz und Gewissen berührt und bewegt. Wie bei Christo, so muß es auch hier heißen: „Komm und sieh!“ Dann wirst du selber erfahren und erleben, daß hier nicht bloßes Menschen-, sondern Gotteswort dir entgegentönt.

Daß wir oben (S. 336 f.) zunächst nicht das geschriebene und gedruckte, sondern das verkündigte und gepredigte Wort als Glauben erzeugendes Gnadenmittelwort hingestellt haben (wie Christus und alle Apostel es thun s. w. u. sub a), soll und darf uns nicht als eine „Hintansetzung“ des Schriftwortes zum Vorwurf gemacht werden. Seyten wir denn Christum selbst und den heiligen Geist herab, indem wir sie nicht als Heilmittel, sondern Christum als Heilmittler und den heiligen Geist als Heilsurheber bezeichneten (s. o. § 44 S. 320 f.)? So ist uns auch die heilige Schrift nach Gottes Befehl und Heilsordnung nicht in erster Linie Gnadenmittel, sondern mehr als das: es ist und hat der Gemeinde

Christi aller Zeiten gegolten als die einzige Nichts-nur (norma normans) und lautere Quelle (fons limpidissimus) für das gepredigte und bekennnißmäßig sich ausgestaltende Glaubenswort der Kirche, vor Allem und in erster Linie die Worte Jesu, die uns ja nur in Schriftform überliefert sind; dann aber auch die „lebendigen Worte“ der Propheten und Apostel, wie sie uns, urkundlich verbürgt, geistesmächtig nahe treten. Ja, wir können sagen: alles gegenwärtig gepredigte Gnadenmittelwort ist ein geisterfülltes und wirksames nur insoweit und insofern als es aus jenem Quell geflossen, von jenem Geist belebt und von jener Norm bestimmt ist. Weil und sofern Christus und sein Geist in dem Schriftwort lebt und fort und fort sich bezeugt, wird auch das geschriebene Wort — als ein ursprünglich gepredigtes und gegenwärtig gelesenes — Gnadenmittelcharakter in volstem Sinne und urkräftigster Weise gewinnen. Namentlich in den Fällen, wo wir „von Kind auf heilige Schriften wissen“ (2 Tim. 3, 15 f.), sind diese auch dazu angethan, uns „zu unterweisen zur Seligkeit durch den Glauben an Christum Jesum“. Darin überragt also die Bibel thurmhoch alle gegenwärtige und zukünftige „Predigt“ (die übrigens auch als gedruckte oder geschriebene für den Leser Gnadenmittelart an sich trägt). Ich stimme in dieser Beziehung H. Schulz vollkommen zu, wenn er (Grundriß d. D. S. 125 f.) sagt: „das Wort Gottes als Gnadenmittel“ rage über den Schriftgebrauch hinaus und sei insofern „größer“ (extensiv); aber sofern „nur in der h. Schrift urkundliche Offenbarung“ vorliege, sei jenes „kleiner“ (intensiv) und könne weder dieselbe Auctorität, noch dieselbe Wirksamkeit beanspruchen. Aber verkennen dürfen wir nicht, daß zu allen Zeiten der kirchlichen Entwicklung nicht ein fertig abgeschlossenes „Buch“ als solches das Mittel der Mission (zur Bekehrung der Einzelnen und zur Begründung, wie Ausbreitung des Reiches Christi auf Erden) gewesen ist oder sein soll, sondern stets die vom Herrn selbst uns, wie den Aposteln, befohlene Verkündigung der Frohbotschaft.

Das verkündigte Wort hat also seine Gewähr als „Gottes Wort“ einzig und allein in jenem Schriftdenkmal, das sich uns nicht bloß menschlich — durch historische Ueberlieferung (S. 344) — sondern auch göttlich — durch seinen Heilsgehalt und Heilszusammenhang — als lebendige Auctorität bezeugen und erweisen muß, sollen wir anders es als Nichts-nur (norma) und Quelle (fons) für alle mündliche Heilsverkündigung und kirchliche Lehrüberlieferung (bezw. Bekennnißbildung §§ 49 f.) anerkennen und verwerthen. Hier reicht es nicht aus, darauf hinzuweisen, daß es von Gott berufene Augen- und Ohrenzeugen sind, die uns jene

Heilsthaten und Heilsworte berichten. Es müssen uns vielmehr diese selbst als solche innerlich erfassen. Und da tritt dann mit vollem Recht die Berufung auf des sogenannte „Zeugniß des heiligen Geistes“ ein, durch das der Einzelne, als suchender und gläubiger Christ, und die Kirche, als die „Gemeinde der Gläubigen“, immer wieder die Erfahrung machen soll und kann von der Göttlichkeit, Wahrheit und Lauterkeit des uns überlieferten Schriftwortes.

Daß es nicht leicht ist, den Begriff und die Tragweite dieses sogen. testimonium spir. S. zu begrenzen und zu begründen, haben wir im Hinblick auf die alttestamentliche Schrift bereits Bd. II, 1 S. 611 ff. nachgewiesen und zugestanden. Auch in Bezug auf das N. T. dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß jenes „innere Zeugniß“ auf persönlicher Täuschung oder rein subjectiven Gefühlseindrücken beruhen kann. Dazu kommt, daß nicht alle Schriften der Bibel, noch auch alle einzelnen Stücke — selbst des neuen Testaments — solch einen tiefen Eindruck machen, geschweige denn ohne Weiteres „erbaulich“ wirken (wie z. B. gleich am Anfange des Matthäus-Evangeliums das Geschlechtsregister Jesu oder der kurze Brief Pauli an Philemon). Und für Viele bleiben ganze Partien noch unzugänglich, wie etwa die Offenbarung Johannis oder die Apostelgeschichte oder manche Stücke des zweiten Korintherbriefes. Hat doch selbst die Kirche Christi sich erst allmählich in das Verständnis und die volle Verwerthung z. B. der paulinischen Briefe hinein arbeiten müssen? Und bleibt es doch bis auf den heutigen Tag nicht bloß für den schlichten Bibelleser, sondern auch für den sachkundigen Forscher eine immer neu zu lösende Aufgabe, die Uebereinstimmung z. B. zwischen den Synoptikern und dem Johannes-Evangelium, oder zwischen Paulus und Jakobus, und den Heilsgehalt aller einzelnen Schriften N. T.s sich klar zu machen und anzueignen. Von so schwankenden Voraussetzungen aus läßt sich die göttliche Herkunft der heiligen Schrift nimmermehr erweisen. Und wenn man — auf Grund jenes testimonium spir. S. — die Behauptung aufstellt: die Bibel sei ein vom Geiste Gottes inspirirtes Buch, weil sie es selber bezeugt, so käme das auf einen Circulbeweis heraus, der — nach D. Strauß — etwa so lautete: was die Schrift sagt, ist wahr, weil sie inspirirt ist; und die Schrift ist inspirirt, weil sie es sagt! — Dazu kommt, daß wir zwar für das alttestamentliche Schriftdenkmal deutliche Hinweise auf seine göttliche Herkunft im neuen Testamente besitzen (vgl. Bd. I, 1 auf seine göttliche Herkunft im neuen Testamente deutliche Hinweise § 28, a); aber für dieses selbst, das uns doch so viel näher liegt und wichtiger erscheinen muß, fehlt ein derartiges Zeugniß. Ja, es erscheint unmöglich, weil — wie wir wissen (f. o. S. 344 f.) — der neutestamentliche Kanon

als solcher, d. h. als abgeschlossene Sammlung apostolischer Schriften damals noch gar nicht vorlag. Sich auf die Schriftsteller selbst, sofern sie vom Geiste des Herrn erleuchtete „Apostel“ waren, zu berufen, kann hier schon deshalb von keiner entscheidenden Bedeutung sein, weil wir von manchen Schriften — nicht bloß des alten, sondern auch des neuen Testaments — die Verfasser gar nicht sicher bestimmen können (z. B. vom Ebräerbrief, Jakobusbrief), während andere (wie Markus und Lukas) anerkanntermaßen nicht von Jüngern Christi — also nicht von Augen- und Ohrenzeugen — geschrieben sind.

Wie ist denn die Kirche Christi aller Zeiten dazu gelangt, sich diese Schriftenammlung als göttliche Richtschnur und inspirierte Quelle all ihrer Wortverkündigung und Lehrbildung gelten zu lassen? Dies muß doch in dem innerlich sich bezeugenden, geradezu wunderbaren göttlichen Heilsgehalt d. h. den Heilsthatsachen und Heilsworten, sowie in dem einzigartigen, menschlich gar nicht erklärbaren organischen Zusammenhang dieses aus so verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern stammenden Schriftganzen begründet sein. Während Jesus selbst und die Apostel — wie wir das § 28, a S. 619 ff. nachgewiesen haben — uns die alttestamentliche Schrift als „Gottes Wort“, vom „Geiste eingegeben“, bezeugt haben, erweist sich, ja wird und muß sich immer wieder der Kirche, wie den Einzelnen das neue Testament selbst darthun als das ursprüngliche und urkräftige Wort Gottes durch die innere Fülle seiner Mark und Bein erschütternden Heilsgedanken, wie durch die weltbewegende und glaubenerzeugende Wirkung, die es bisher an Tausenden und aber Tausenden ausgeübt.

Dies ist durchaus kein „Kreisbeweis“; denn es ist überhaupt kein „Beweis“ im gewöhnlichen, logisch-mathematischen Sinne. Ein solcher ist nicht bloß an sich unmöglich. Er würde auch — ebenso wie die versuchten „Beweise für Gottes Dasein“ —, wenn er möglich wäre, nur eine Verstandeszustimmung, nicht innerlichste Glaubensüberzeugung hervorrufen können (s. o. Bd. II, 1 § 2). Er würde möglicherweise zu rein theoretischer „Ansicht“ führen oder aber einen knechtischen Bibelgehorsam herbeiführen. Nein — es gilt sich selbst vertiefen in den Schacht, aus dem die Gemeinde

Christi aller Zeiten das Gold der seligmachenden Wahrheit immer wieder in heißer Arbeit des Geistes zu Tage gefördert hat. Nicht schablonenmäßig, nicht als gesichertes und als solches vielleicht todtliegendes Kapital gilt uns daher jenes Heilswort, sondern als „Salz und Licht“ der Welt, als „guter“, weil trieb- und feimkräftiger „Same“, als ein bewährtes „Schwert des Geistes“, kurz als ein Wort, in welchem Christus selber lebt und sich seiner Gemeinde bezeugt (s. § 40).

Hat es doch der Herr den zum Predigen ausgesandten Jüngern selbst gesagt: „Wer euch hört, der hört mich“ (Luk. 10, 16 vgl. Mark. 4, 11). Denn: „ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet“ (Matth. 10, 20). Deshalb hauchte der von ihnen scheidende auferstandene Christus sie mit dem heiligen Geiste an (Joh. 20, 22). Deshalb konnte und durfte ein Petrus (Apostelg. 2, 16 ff. vgl. 1, 4 f.) am Tage der Pfingsten das Wort des alttestamentlichen Propheten (Joel 3, 1 ff.) von der „Ausgießung des Geistes“ als erfüllt bezeichnen und auf den erhöhten Herrn (§ 42) zurückführen (Apostelg. 2, 33). Darum konnte auch der vom Herrn selbst berufene Apostel Paulus seine Predigt als „göttliches“ Zeugnis (1 Kor. 2, 2 ff.; Gal. 1 u. 2) und seine Episteln als „Gottes Wort“ bezeichnen (1 Thess. 2, 13; Kol. 4, 16; Eph. 2, 20; 4, 11; 1 Kor. 12, 28; 14, 37). Ja, es werden ausdrücklich „Worte des Herrn“ als ihm überlieferte vorausgesetzt (1 Kor. 11, 23 ff.; 1 Thess. 4, 15; 1 Kor. 7, 10; 9, 14; Apostelg. 20, 35).

So wird — trotz der menschlichen Knechtsgestalt auch des neutestamentlichen Wortes — dem in der Schrift erfahrenen Christen immer wieder die Ueberzeugung sich aufdrängen, daß sie geisterfüllt d. h. im wahren und vollen Sinne „inspiriert“ sei. Die Inspiration selbst aber kann und darf hier nicht als eine irgendwie zwangsweise sich vollziehende gedacht werden (wie etwa bei einem Saul, Bileam, Raiphas s. Bd. II, 1 S. 549 ff. 612 ff.), noch auch als eine nivellierende oder gar (mechanisch) dictierende! Dazu ist schon die Verschiedenheit der betreffenden Schriften eine zu große. Und doch — bei aller charakteristisch individuellen Ausprägung — welch' wunderbare, höhere Einheit! Dies darf uns als Beweis dafür gelten, daß der heilige Geist nicht knechtend, sondern freimachend wirkt, das angeborene Naturell zum Charakter ausprägend, die Wahrheitsüberzeugung vertiefend und läuternd.

Wir halten also an der sonderlichen Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller und ihres uns überlieferten Wortes fest, nicht bloß weil die Schrift es uns sagt und Christus samt seinen Aposteln uns solches bestätigen, sondern weil wir es selbst erlebt und erkannt haben. Hier reicht die Auctorität der Kirche, der sich die Schrift durch die Jahrhunderte hindurch als ein quellenreines und maßgebend wirksames Gotteswort erwiesen hat, nicht aus, unseren Glauben zu begründen. Wir selbst müssen uns die Ueberzeugung — in Ansehung und Gebet — erringen. Für Jeden, der sich aufrichtig und pietätvoll in die Schrift vertieft, wird sich nicht bloß der Heilsgehalt ihrer tröstlichen Einzelaussprüche bewähren, sondern auch der wunderbare Zusammenschluß aller biblischen Bücher, insonderheit des neutestamentlichen Kanons.

Der Versuch v. Hofmann's (die h. Schrift N. T.s, zusammenhängend untersucht 1869, 2. A. S. 1—57), jenes testimonium spir. S. (f. v. S. 347) durch den Nachweis der inneren (organischen) Zusammengehörigkeit aller neutestamentlichen Schriften tiefer zu begründen, ist zwar fein gedacht, aber doch nur für den überzeugend, der in ihren heilsgeschichtlichen Gehalt eingedrungen ist. In diesem Sinne ist auch W. Volk (Bibel u. Kanon, 1884) dafür eingetreten, wie mir scheint mit vollem Recht (vgl. deselben „Kanonik“ in Böcklers Handb. und „Der alte Glaube“ [1901] Nr. 11, S. 248). Bedenken muß es aber warnen, wenn Hofmann (ähnlich Frank) jene Sammlung und Zusammenfügung des Schriftkanons geradezu von einer „inspirirenden Wirkung des heiligen Geistes“ herleitet, während sie sich doch nur im Laufe der Jahrhunderte durch das Zeugniß der Kirche vollzog, wenn auch unter Leitung des Geistes Gottes. Auch hier gilt es, die Grenzlinie zwischen reichsgeschichtlicher Inspiration und kirchengeschichtlicher Erleuchtung nicht zu verwischen (f. v. Wb. I S. 105 ff., 267 ff., 285 ff., 457 ff. u. besonders Wb. II, 1 S. 609 ff.).

So drängt es sich uns denn geistesgewaltig auf, daß hier nicht bloßes Menschenwort wirksam ist, sondern daß die Männer Gottes geredet — und also auch geschrieben haben — „getragen“ (*γερόμενοι* 2 Petr. 1, 21) von dem heiligen Geist d. h. in wahrer und voller Begeisterung für die große Sache, der sie dienten und zu der sie vom Herrn berufen waren. Daher erstreckt sich auch die dadurch bedingte „Irrthumslosigkeit“ der Apostel — wie bei

dem Herrn selber (f. v. § 40 S. 186 f.) — nur auf die mit ihrem Beruf zusammenhängenden Heilslehren und Heilsthatsachen. Ja, das sonderliche Maß ihrer Erkenntniß (vgl. z. B. 1 Kor. 13, 12 = *γινώσκω ἐκ μεθόρου*) ist bedingt durch das Maß der ihnen gewordenen Gabe (Charisma) und Aufgabe (Mission). Es machte also jene „Inspiration“ sie ebensowenig „unfrei“, als etwa die allmächtig den Künstler ergreifende Idee ihn unfrei macht. Nur will hier der Unterschied zwischen der übernatürlichen Geistesbegabung der Apostel und der natürlichen Begeisterung des Genies gewahrt sein, sowie andererseits — wie schon oben erwähnt wurde — die Inspiration im heilsgeschichtlichen Sinne unterschieden sein will von der den Glauben wirkenden Erleuchtung. Die erstere dient zur göttlichen Begründung des Evangeliums vom Reich; die letztere zu unserem persönlichen Gnadenstande in der Reichsgemeinde Jesu (f. v. u. § 52 ff.).

Aus alledem ergibt sich, daß nur das Schriftwort, nicht aber die in der Kirche fortgesetzte Predigt oder Tradition, dazu angethan ist, maßgebende, ausreichende und klare Norm und Quelle für Lehre und Leben zu sein. Ja, das Gnadenmittelwort zur Erweckung des seligmachenden Glaubens (sub 1 und 2) steht und fällt mit der Anerkennung der heiligen Schrift als der lebensvoll wirksamen, gottmenschlichen Auctorität für alle Heilsfragen und für jegliche Heilslehre. Der innere Erweis dafür wird allerdings stets von Neuem zu führen sein aus dem christocentrischen Heilsgehalt der Schrift. Das haben wir bereits in unserer Principienlehre (Wb. I, S. 207 ff.) dargelegt, indem wir auf den innigen Zusammenhang von Inspiration (Wortwerdung des Geistes) und Incarnation (Fleischwerdung des Wortes) hinwiesen. Wie in der heilsgeschichtlichen Anbahnung der Gottesoffenbarung (Wb. II, 1 S. 604 ff.) Wort und That (die göttlichen Geistes- und Naturwunder) Hand in Hand gehen und sich gegenseitig bezeugen, so auch in der neutestamentlichen Schrift das Wort- und Thatzeugniß. In beiden lebt und webt der heilige Geist als der Geist des verkörperten Herrn. Es hilft nichts, sich auf das sogenannte

„Formalprincip“ — die auctoritas normativa der „infalliblen“ Schrift — zu berufen, wenn wir nicht im Stande sind, aus dem „Materialprincip“ d. h. vom Mittelpunkte des „Christus für uns“ gemäß dem lebendig erfahrenen „Christus in uns“ (real und ideal) die beseligende Fülle des biblischen Wortes in seiner Ursprünglichkeit (Originalität) und Urkräftigkeit (Energie) selbst zu erfassen und Anderen darzuthun. Je tiefer wir in die heilige Schrift eindringen, um so mehr wird sie sich uns erweisen als ausreichende (sufficiens) und klare (perspicuus) Quelle der Heilserkenntnis und Lehrinterweisung: ausreichend, weil keiner „Ergänzung“ durch menschliche Ueberlieferung und kirchliche Dogmenbildung bedürftig; klar und deutlich, weil — trotz ihrer zum Theil für uns undurchdringlichen Mysterien und schwierigen Einzelheiten für die Auslegung, — doch die schlichte, nahrhafte Milch des Evangeliums Jedem darbietend, der sich ihr mit aufrichtigem Heilsverlangen naht und mit betendem Herzen in sie versenkt. Er wird dann auch ihre zerschlagende Macht in schmerzlicher, wachsender Selbsterkenntnis erfahren müssen. Aber um so köstlicher wird sich ihm ihr Trostreichtum und ihre heilende Kraft erweisen. Und er wird des inne werden, daß die Schrift nicht blos „Gottes Wort enthält“, — ein durchaus unklarer und nichtsagender Ausdruck, den wir auf jedes christliche Erbauungsbuch anwenden könnten —, sondern daß sie sich uns in der That als das Gotteswort erweist, aus welchem alles in der Gemeinde zu verkündigende Gnadenmittelwort herzuleiten ist und an welchem es sich als reines und lauterer Evangelium zu erproben hat. In diesem Evangelium selbst „Kern und Schale“ unterscheiden wollen, um alles „Zeitgeschichtliche“ als abzustreifende Hülle zu beseitigen, alles „Werthvolle“ aber aus dieser Umhüllung zu entnehmen und zu bewahren, hieße der subjectiven Willkür Thür und Thor öffnen (s. w. u. sub c). Die heilige Schrift will uns freilich nur Heilswahrheit in That und Wort, und zwar in geschichtlicher Umhüllung übermitteln, nicht Weltweisheit oder Naturerkenntnis, nicht Staats- oder Rechtsordnung, nicht Wissenschaft oder Kunst. Aber auf dem specifisch religiösen

und sittlichen Gebiete, in allen Fragen der christlichen Glaubensüberzeugung und der kirchlichen Lehrgestaltung gilt sie uns — trotz ihrer oder sagen wir lieber kraft ihrer heilsgeschichtlich bedingten Eigenart (s. Bd. II, 1 § 28 S. 609 ff.) — als die schlechthin maßgebende Quelle und Richtschnur, kurz: als das ursprüngliche und urkräftige Gotteswort.

§ 45. Zusammenfassung.

1. Das Wort, als die auf dem Grunde des Selbstzeugnisses Jesu (des fleischgewordenen Wortes, §§ 34, 40) ruhende menschliche Verkündigung der göttlichen Heilswahrheit ist das schlechthin nothwendige und wirksame Mittel der Gnade: nothwendig, weil der heilige Geist nicht kommt ohne das Wort; wirksam, weil das Wort Gottes nicht kommt ohne den Geist.

2. Als Gesetz und Evangelium den Gesammtinhalt göttlichen Gnadenwillens in Christo zur Beseligung der Menschheit umfassend, erweist es sich — nach seiner fordernden wie verheißenden Eigenart — als eine Gotteskraft, die den sündigen Menschen richtet und aufrichtet (§§ 51 f.). Die zur Entscheidung drängende (kritische) Wirkung ist die nothwendige Kehrseite der Glauben und Leben zeugenden (regenerirenden) Macht des Gotteswortes (§§ 53 f.).

3. Als einzige Richtschnur und ausreichende, klare Quelle für alle persönliche Heilsverkündigung und kirchliche Lehrüberlieferung (§§ 49 f.) gilt der Gemeinde Christi das göttlich und menschlich bezeugte Schriftdenkmal, wie es uns — im engsten Anschluß an die alttestamentlichen Urkunden (§ 28, 3) — durch das Neue Testament übermittelt ist. In menschlich-geschichtlicher Knechtsgehalt auf Grund göttlicher Geistwirkung (Inspiration) die Heilswahrheit in Christo uns rein und lauter übermittelnd, giebt es sich durch das Zeugnis des heiligen Geistes allen heilsdürstigen und heilsempfänglichen Seelen als das ursprüngliche und urkräftige Wort Gottes zu erfahren.

a) Den Schriftbeweis für die eigenartige (heilsökonomisch bedingte) Inspiration des alttestamentlichen Gotteswortes haben wir bereits (Bd. II, 1 § 28, a) geliefert. Wir entnahmen daraus, daß schon im alten Bunde das Wort sich als das heilskräftige Mittel der sich offenbarenden Heiligkeit und Gnade des Gottes Israels erwies. So ist der ganze 119. Psalm ein Lobpreis seines Wortes, seiner Zeugnisse, seiner „Ordnungen“ im Gesetze und seiner „Verheißungen“ der Gnade (vgl. bes. Ps. 119, 105; dein Wort ist meines Fußes Leuchte u. mit Ps. 26, 7; 87, 3; 96, 2 u.). Und die Propheten werden nicht müde, das gepredigte und verkündete Wort Gottes als ein wirksames zu verherrlichen, das nicht „leer“ zu ihm zurückkehren soll, es sei denn, daß es „vollbracht“ habe, was der Herr wollte und wozu Er es sandte (Jes. 55, 10 f.). Mag es als ein Hammer sich bewähren, der „Felsen zerschmeißt“ (Jer. 23, 29) zum Zeugnis wider die falschen Propheten (Jer. 23, 16 ff. vgl. mit Jer. 1, 7; 35, 15; Ez. 2, 7; 3, 11. 27) oder als eine Friedensbotschaft von der Vergebung der Sünden tröstend wirken (Jes. 40, 1 ff.; 52, 7 ff. vgl. mit Mich. 6, 8) — stets gilt es den alttestamentlichen Gläubigen, wie dem Herrn selbst und seinen Aposteln nicht als Menschen-, sondern als wahrhaftiges Gotteswort (Bd. II, 1 S. 619 ff.).

Hier stehen wir nun vor der in gewissem Sinne schwierigeren Aufgabe, das Wort des neuen Bundes — sei es das urkundlich überlieferte, sei es das mündlich verkündete — als geisterfülltes und wirksames Gotteswort aus biblischem Zeugnis zu begründen. Für das gepredigte Gesetz und Evangelium haben wir es bereits in unserer positiven Lehrentwicklung (f. v. S. 336 u. S. 341 ff.) beiläufig zu thun versucht. Wir sahen, wie der Herr, von dem es heißt, daß Er „gewaltig predigte“ (ὡς ἐξουσίαν ἔχων Matth. 7, 29; Joh. 7, 46), immer wieder auf das zu verkündende Wort hinweist, nicht bloß durch jenes wiederholte „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ (Matth. 11, 15; 13, 9 vgl. mit Luk. 11, 28; 8, 18), sondern auch durch seinen directen Missionsbefehl an die Jünger (so Matth. 10, 7: πορευόμενοι κηρύσσετε λέγοντες u. Matth. 24, 14: κηρυχθήσεται τὸ εὐαγγέλιον εἰς μακρόν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; Matth. 28, 19 f.: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη . . . διδάσκοντες αὐτοὺς u. Vgl. Joh. 17, 20; Apostelg. 1, 8). Er fügt seinen Jüngern gegenüber die Verheißung hinzu, daß wer sie höre, ihn höre (Mark. 4, 11; Luk. 10, 16), und daß nicht sie es seien, die da reden, sondern „der Geist des Vaters“, der durch sie rede (Matth. 10, 20: οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν, τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν vgl. 1 Kor. 2, 4). Namentlich in jenen herrlichen, vom Johannesevangelium uns überlieferten Abschiedsreden weist Jesus darauf hin, daß der heilige Geist, den Er ihnen vom Vater zu senden verheißt, sie „in die ganze Wahrheit“ leiten solle (εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν ὁδηγήσει ὑμᾶς Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 13 f.); also nicht plötzlich oder zwangsweise,

sondern in stetem Fortschritt und allmählicher Vertiefung. Deshalb haucht Er sie als der Auferstandene an mit heiligem Geiste (Joh. 20, 22) und verheißt ihnen im Augenblick seines Scheidens „die Kraft des über sie kommenden Geistes“ (Apostelg. 1, 8), wie das für ihren Zeugenberuf nothwendig erschien und am Tage der Pfingsten (f. § 49, a) sich wunderbar erfüllte (Apostelg. 2, 4 ff.; 16 ff. mit Joel 3, 1 ff.).

Es trägt also bereits ihre (mündliche) Predigt den Charakter des Gotteswortes. Dies ergibt sich aus allen Aussagen der Apostelgeschichte, sofern der zu erweckende Glaube nicht direct aus der Schrift u. d. s., sondern stets aus dem verkündeten und gehörten Wort hergeleitet wird. Vgl. bes. Apostelg. 2, 14 ff. mit 10, 22. 35. 42 und besonders v. 44: ἐπέθεον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούσαντας τὸν λόγον vgl. 11, 14 ff. 19 ff.; 13, 5. 32. 46; 14, 1. 15. 21; 15, 7 f. 35; 16, 13 ff. 32. Ueberall wird das εὐαγγελίζεσθαι, d. h. das mündliche Wort als Mittel der Geistwirkung und der Bekehrung hingestellt. Aber „aus den Schriften“ (ἀπὸ τῶν γραφῶν Apostelg. 17, 2 vgl. 8, 30 ff.; Luk. 24, 26 f.; 45 f.) soll es begründet, durch „Erforschung der Schriften“ (ἀνακρίνοντες τὰς γραφάς Apostelg. 17, 11) bestätigt werden (vgl. Joh. 5, 39). Ja, die Apostel Petrus und Johannes bekennen es freudig, daß sie es nicht unterlassen können, zu reden, was sie als Augenzeugen gesehen und gehört (Apostelg. 4, 20). Das entspricht dem, was der Apostel Petrus vor dem Herrn als sein Bekenntniß ausspricht: „Du hast Worte des ewigen Lebens“ (ὁῦματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις Joh. 6, 68 f. vgl. Matth. 16, 16). In seinem ersten Brief hebt er ausdrücklich hervor, daß durch den heiligen Geist, vom Himmel gesandt, die Verkündiger des Evangeliums das Wort Gottes den Gemeinden gebracht haben (1 Petr. 1, 12. 25: τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ὁῦμα, τὸ εὐαγγελισθῆναι εἰς ὑμᾶς). Aus diesem „unvergänglichen Samen“ (1 Petr. 1, 23) sind sie „wiedergeboren“ worden. Es ist nicht Menschentwort, sondern „das Wort des lebendigen Gottes“, welches „in Ewigkeit bleibet“. Dies begründet derselbe Apostel dann in dem zweiten Briefe dadurch, daß wir als ein „festeres“ das prophetische Wort haben (βεβαιώτερον τὸν προφητικὸν λόγον 2 Petr. 1, 19 ff.), und daß die von Gott gesandten Menschen (ἀπὸ θεοῦ ἀνδρες) geredet haben, getragen (φερόμενοι) oder bewegt vom heiligen Geiste. Damit stimmt zusammen, was Johannes (1 Joh. 1, 1 ff.) von dem „Wort des Lebens“ (ὁ λόγος τῆς ζωῆς vgl. Joh. 1, 14; 6, 68) sagt, das sie gehört und gesehen, und das sie nun „verkündigen“ (1 Joh. 1, 3—5: ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν). Derselbe Jünger bezeugt, daß er „um des Wortes Gottes und Zeugnisses Jesu Christi“ willen (Off. 1, 1 ff.) in Schrift gefaßt habe, was er geschaut und gehört hat (Off. 1, 9 ff. vgl. Joh. 15, 26; 21, 24). Jakobus aber bekennet (Jak. 1, 18), Gott habe uns „zeugen wollen zu Erst-

lingen seiner Geschöpfe durch das Wort der Wahrheit", das wir „hören und thun" sollen (Jaf. 1, 19. 22 ff.). Paulus endlich bezeichnet das „Evangelium", das er „predigt", als die „Kraft Gottes zur Errettung für jeden Gläubigen" (Röm. 1, 16 f.) und betont ausdrücklich (Röm. 10, 14 ff. mit Berufung auf Jes. 52, 7 u. Ps. 19, 5), daß der Glaube aus der gehörten Predigt komme (ἐξ ἀκοῆς), diese aber durch das Wort oder den Befehl Christi (διὰ ῥήματος Χριστοῦ Röm. 10, 17). Denn Christus habe ihn gesandt, das Evangelium zu predigen (εὐαγγελίζεσθαι 1 Kor. 1, 17; v. 23: κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον) und zwar (1 Kor. 2, 1 ff.) nicht mit hohem Worte der Weisheit, sondern „in Beweissung des Geistes und der Kraft" (1 Kor. 2, 4 ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως); denn Gott hat es ihm „geoffenbart durch seinen Geist" (1 Kor. 2, 10 ff. vgl. 7, 40; Matth. 13, 11). Daher ist er sich dessen bewußt, daß er sein Amt des Geistes und seine „Tüchtigkeit" (ικανότης) von Gott habe (2 Kor. 3, 3 ff. vgl. Eph. 2, 20; 4, 11), weil von dem Herrn, der der Geist ist (2 Kor. 3, 17 ff.). Ja, er scheut sich nicht, das Evangelium, das er verkündigt, mit dem εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ zusammenzustellen, so daß er den Fluch ausspricht über die, die ein „anderes" Evangelium verkünden (Gal. 1, 8). Denn es sei nicht „nach Menschen-Art" (κατὰ ἄνθρωπον), noch auch habe er es von einem Menschen (παρὰ ἄνθρωπον) empfangen (Gal. 1, 12 vgl. 1 Kor. 11, 23: παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου). Er weiß sich vielmehr als „Botschafter an Christi Statt" (ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν 2 Kor. 5, 20). Ja, Christus „redet in ihm" (2 Kor. 13, 3 f.). Demgemäß bezeichnet er sein Wort — sowohl das gepredigte, wie das geschriebene — als Gottes Wort. So 3. B. 1 Thess. 2, 13: παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν (τοῦ θεοῦ), ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν (vgl. 1 Kor. 14, 37; Kol. 4, 18). „Wort" oder „Brief" gelten ihm in dieser Hinsicht gleich (2 Thess. 2, 15). Und wie ihm die „heiligen Schriften" (ἱερὰ γράμματα) des alten Bundes als „gottgehauchte" (θεόπνευστος) galten (2 Tim. 3, 15 f., s. o. Bd. II, 1 § 28 S. 630), so wird und muß sich um so viel mehr das durch ihn verkündigte und bezeugte Evangelium Christi als Gottes Wort und Gottes Kraft bewähren, sofern es „nähe ist zur Lehre, zur Ueberführung, zur Aufrichtung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, auf daß der Gottes-mensch vollkommen und geschickt sei zu jedem guten Werk".

Damit ist einerseits der Heilshalt und der Heilszweck des Gotteswortes gekennzeichnet, aber andererseits auch eine gewisse Grenze der Unfehlbarkeit (Infallibilität) bestimmt. Der Irrthum in Nebensächlichem (vgl. 3. B. 1 Kor. 1, 16; 1 Kor. 10, 8; Gal. 3, 17 auch Matth. 27, 9; Apostelg. 7, 2. 16) ist nicht ausgeschlossen; gilt doch auch für den Apostel der Satz: „Jetzt (ἄρτι) erkenne ich es theilweise (ἐκ μερους), dereinst aber werde

ich erkennen so, wie auch ich erkannt bin" (1 Kor. 13, 12: ἄρτι δι' ἐσό-πιτρον ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, vgl. 2 Kor. 5, 7; 1 Joh. 3, 2). Bei Nebensächlichem (wie 3. B. 2 Tim. 4, 13 der Mantel in Troas oder 1 Tim. 5, 23 die diätetische Vorschrift; oder die Rathschläge in Betreff der Eheschließung 1 Kor. 7, 10 ff.) werden wir, da Paulus seine eigene Meinung von der des Herrn unterscheidet, nicht an Inspiration denken oder von Unfehlbarkeit reden dürfen (vgl. auch 1 Kor. 7, 40; 14, 37). Hat Paulus doch selbst — und zwar nach der Geistesausgießung am Pfingstfest — den Petrus gestraft, weil er nicht „gemäß der Wahrheit des Evangeliums" wandelte (Gal. 2, 14), und gesteht doch Jakobus zu: „wir fehlen alleammt in Vielem" (Jaf. 3, 2: πολλὰ γὰρ πταίομεν πάντες). Aber das Wort Gottes, als ein zeugungssträftiges „Wort der Wahrheit", steht ihm gleichwohl unbedingt fest (s. o. Jaf. 1, 18 ff.).

So ist es denn ganz im Geiste Jesu und aller Apostel gesagt, wenn es Ebr. 1, 1 f. heißt, daß — nachdem Gott vormals vielfach und vielartig (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, also nicht in schablonenhafter oder stereotyper Weise mechanischer Inspiration) zu den Vätern geredet habe durch die Propheten — Er auf das Ende dieser Tage zu uns geredet hat durch den Sohn, der alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Kraft (Ebr. 1, 3). Durch ihn erweist sich uns das Wort als ein lebendiges (ζῶν) und wirkames (ἐνεργής), das da schärfer ist denn ein zweischneidig Schwert und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist, Mark und Bein. Warum? Weil es ein „Richter" (κριτικός) ist „der Gedanken und Gesinnungen des Herzens", weil es „Alles bloß und offen darlegt vor den Augen dessen, mit dem wir es zu thun haben" (Ebr. 4, 12 vgl. Jer. 23, 29; Jes. 55, 10 ff.). Diese seine Schwertnatur bezeugt auch Paulus (Eph. 6, 17: δεξασθε τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ῥῆμα θεοῦ), sowie Johannes (Off. 1, 16: ῥομφαία διστόμος ὥς εἰς ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορευομένη vgl. 2, 12. 16 mit Matth. 10, 34). Darin liegt auch die kritische Macht des Wortes (Joh. 12, 47; 16, 8 ff.), sofern es „Sehende blind und Blinde sehend macht" (Joh. 9, 39; Matth. 13, 11 ff.), wie denn auch Christus selbst (vgl. oben S. 191) gesagt ist „zum Fall und Auferstehen", um „vieler Herzen Gedanken offenbar werden zu lassen" (Luk. 2, 34). Der „Eckstein" kann und soll denen, die sich nicht auf ihn „erbauen" wollen, zum Aergerniß reichen (Ps. 118, 22 ff.; Jes. 8, 14 vgl. mit Matth. 21, 42 ff.; Apostelg. 4, 11; Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 8—9). Die „Weisen" und die „Starken" sollen an ihm zu Schanden werden, und die „Unmündigen" und „Schwachen" erleben und erfahren seine tiefe Wahrheit und erneuernde Macht (Matth. 11, 25; Luk. 10, 21; 1 Kor. 1, 18. 28 ff.; 2 Kor. 2, 16; 4, 3 f.). Nur den „Armen", „Mühseligen" und „Beladenen" kommt das gepredigte Evangelium wirklich zugute, ja für sie ist es bestimmt (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται Matth. 11, 8. 28).

Im Hinblick also auf die Lehre Jesu, wie auf das Zeugniß der Apostel muß es als ein schriftwidriger Irrthum bezeichnet werden, wenn man „die Forderung der brüderlichen Liebe“ als das „wesentliche Element des Evangeliums“ bezeichnet (Ab. Harnack a. a. O. S. 64; f. o. S. 7)! Es ist diese „Forderung“ vielmehr der Kernpunkt des Gesetzes (vgl. oben Röm. 13, 10 mit Gal. 5, 14: *πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπληρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν*. f. o. Matth. 22, 38 ff.; Mark. 12, 28 ff.; Luk. 18, 20 ff.). Im Evangelium von der Gnade Gottes in Christo (Joh. 1, 17) ist uns aber nicht bloß das „Ziel“ des Gesetzes dargeboten (Röm. 10, 4), sondern jener Glaube ermöglicht, der „durch Liebe sich wirksam erweist“ (*ἡ πίστις δι' ἀγάπης ενεργουμένη* Gal. 5, 6). So ist und bleibt also die Liebe als die Frucht des Glaubens allerdings das spezifische Erkennungszeichen der Jünger Jesu, die an das Evangelium, als das Wort vom Kreuz, geglaubt haben. Ja, so erweist sich die Liebe (auch gegenüber dem Glauben und der Hoffnung) als der bleibende Höhepunkt in dem zeitlichen und ewigen Leben der Gotteskinder und Reichsangehörigen Jesu (1 Kor. 13, 13). Daher bezeichnet auch Jakobus die Liebe als das „königliche Gesetz“ (*νόμος βασιλικός* Jak. 2, 8), das für die aus „dem Wort der Wahrheit gezeugten“ (Jak. 1, 18 ff.) und sich als „Thäter des Wortes“ erweisenden Gotteskinder zu einem „vollkommenen Gesetz der Freiheit“ wird (*εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας* Jak. 1, 25; 2, 12). Denn sie erfüllen es nicht aus Zwang von außen, sondern aus innerstem Herzensdrange. Damit stimmt auch die Mahnung Petri, wenn er die „aus dem lebendigen (verkündigten) Wort Gottes Reugeborenen“ (*ἀναγεγεννημένοι* 1 Petr. 1, 23 ff.) ermahnt, im Gehorsam der Wahrheit durch den Geist ihre Seelen keusch zu machen „zu ungeheuchelter Bruderverliebe“ (*εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον* 1 Petr. 1, 22 vgl. 1 Thess. 4, 9 f.). Und endlich — an die Reden seines Meisters erinnernd (Joh. 13, 34 f.; 14, 21 ff.; 15, 13 ff.) — wird der Apostel Johannes nicht müde, des Herren „Wort“ und „seine Gebote“ zusammenzufassen; denn „wer sein Wort hält, in dem gelangt die Liebe Gottes zur Vollendung“ (*ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται* 1 Joh. 2, 5). Und das ist sein Gebot, daß wir glauben dem Namen seines Sohnes Jesu Christi und uns unter einander lieben, wie Er uns ein Gebot gegeben hat. Unter dieser Voraussetzung gilt auch für die Gläubigen der Satz: *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν* (1 Joh. 5, 3). An dem Geist aber, den Er uns gegeben, erkennen wir, daß Er in uns bleibt (1 Joh. 3, 23 ff.). Das ist aber der Geist, der da bekennet, daß Jesus Christus — das ewige Wort (Joh. 1, 14) — in das Fleisch gekommen ist (1 Joh. 2, 18; 4, 2 ff.). Darauf beruht die Liebe derer, die aus Gott geboren sind (1 Joh. 4, 7–21). Jenes „alte Gebot“ (*ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά*) ist also das Wort, das sie gehört haben. Es wird aber zu einem „neuen Gebot“ (*ἐντολὴ*

καινὴ 1 Joh. 2, 8, f. o. Joh. 13, 34) durch Hinweis auf den, der „die Versöhnung ist für unser Sünden“ und der „sein Leben gelassen“ für die Seinen (Joh. 10, 12; 15, 12 f.). Diesen engen und unzerrißbaren Zusammenhang von Gottes Gnadenwort und unserer Lebenserneuerung, von Gesetz und Evangelium, von Gebot und Angebot, von Liebe und Glauben werden wir als echt biblische Kernwahrheit nicht nur in der Lehre von den Sacramenten (§§ 46 ff.) und der Heilsgemeinde Jesu (§§ 49 f.), sondern namentlich in dem Capitel von der Heilsordnung (Pistologie §§ 51 ff.) unter anderen Gesichtspunkten zu beleuchten haben.

b) Für die altkirchliche Lehre vom Worte Gottes ist es bedeutsam und charakteristisch, daß zunächst nicht die heilige Schrift N. T.s, sondern die „Worte des Herrn“ (*λόγια τοῦ κυρίου*) und die mündlich überlieferte „Lehre der Apostel“ (*διδασχὴ* oder *traditio apost.*) die Appellationsinstanz bildeten für die Verkündigung der evangelischen Gnadenbotschaft. Ja — so auffallend dies auf den ersten Blick erscheinen mag — den gnostischen Irrlehrern gegenüber, die sich auf die von ihnen zugestugten und mißdeuteten neutestamentlichen Schriften beriefen, wurde die *traditio apostolorum* (in toto mundo manifestata) als beweiskräftig in den Vordergrund gestellt (so z. B. von Iren. adv. haer. III, 3; Tert. praescr. haer. c. 17 sqq.). Gegenüber den sogen. Geheimtraditionen der Häretiker wird auf die alte „ohne Papier und Tinte“ (*sine charta et atramento*) durch den heiligen Geist in die Herzen geschriebene Heilsüberlieferung hingewiesen (*veterum traditionem diligentior custodientes*). Die *regula fidei* und das elementare Taufbekenntniß (§ 47, b) bildeten zunächst die maßgebende Norm. Das letztere faßt ja nur in kurzen Sätzen zusammen, was — mit antihäretischer Tendenz — in der *regula fidei* (als *κανὼν τῆς πίστεως*) aus den überlieferten Worten Jesu und der Apostel entnommen war (vgl. J. Kunze, Glaubensregel, h. Schrift und Taufbekenntniß, 1899, S. 74, 95, 185 ff. gegen Th. Zahn). Aber freilich — wie Jesus selbst und die Apostel sich für die Wahrheit ihrer Verkündigung auf die heiligen „Schriften“ (N. T.s) beriefen (f. o. Bd. II, 1 § 28, a), so die Kirchenväter, indem sie das alte Testament als göttliches Offenbarungswort anerkannten und (meist) allegorisch deuteten. Neben der Urtradition stützten sie sich auf die seit der Mitte des 2. Jahrhunderts (Mural. Kanon und die syr. Uebersetzung) allmählich sich krystallisirende Sammlung apostolischer Schriften. Diese gelangten bekanntlich erst um 364–397 (durch die Synoden zu Laodicea, Hippo und Karthago) zu allgemeiner Anerkennung.

Trotz der Wahrung der geschichtlichen Continuität in der kirchlichen Ueberlieferung sollte jedoch nicht die „alte Gewohnheit“ (*vetus consuetudo* Tert.) in Streitfragen entscheiden, sondern die „Worte des Herrn und der Apostel“ (Tert. de praescr. 19, 38). Selbst der katholische Kirchenfürst Cyprian hob in seinem Kampf wider Rom (Ep. 74) ausdrücklich hervor,

daß gegenüber der traditio nach Gottes Zeugniß das zu thun sei, was geschrieben steht (ea facienda esse, quae scripta sunt, Deus testatur; nam consuetudo sine veritate vetustus error est. Vgl. Cypr. Conc. earth.: in evangelio dominus: ego sum, inquit, veritas; non dixit: ego sum consuetudo). Mit Recht weist J. Kunze (a. a. O. S. 529) darauf hin, daß das N. T. schließlich doch regula fidei et disciplinae bleiben, ja mehr und mehr werden mußte, weil es das einzige authentische geschichtliche Denkmal des apostolischen Evangeliums war, durch das die Kirche gegründet wurde.

Jener „Standpunkt der Unbefangenheit“, welcher Schrift und Tradition neben einander stellte als die zwei Formen der geschriebenen und ungeschriebenen (*ἔγγραφος* und *ἄγγραφος*), Ueberlieferung, konnte nur so lange aufrecht erhalten bleiben, als beide Quellgebiete der christlichen Wahrheit in voller ursprünglicher Frische zusammenströmten. In dem Maße als die kirchliche Tradition sich wie eine ergänzende Nebenströmung seit dem Beginn des Mittelalters geltend machte, wurde auch die Reinheit der Tradition und die einzigartige Auctorität des geschriebenen Gotteswortes getrübt und gefährdet. Bei Augustin kann man noch jene Doppelströmung verfolgen. In seiner Schrift de doctr. christ. (I, 37. II, 9) will er „Glauben und Sitte“ (fidem moresque) allein auf die auctoritas divinarum scripturarum stützen. Und selbst ein Gregor d. Gr. (Moral. 18, 26) erkennt die Nothwendigkeit an, alle Verkündigung auf das fundamentum divinae auctoritatis zurückzuführen. Gleichwohl erscheint (bereits in Augustins Darstellung) die auctoritas catholicae ecclesiae als ein Hauptmotiv für den Glauben (cf. ep. fundam. 5: Ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas); und ein Vincentius von Lerinum fordert bereits das Festhalten alles dessen, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc enim est vere catholicum (cf. Common. 3). Nur setzt er dabei voraus, daß es ein wirklich stetiger Fortschritt (profectus), keine Veränderung des Glaubens (permutatio fidei) sei.

Im Mittelalter wurde die officiell im Bisthum von Rom sich zuspizierende Kirche als die einzig berechnete Interpretin der Schrift hingestellt; ja die kirchliche Tradition galt mehr und mehr als entscheidende Auctorität. Trotz der Irrthümer und der Widersprüche, die ein Abälard (Sic et non), nachdem er auch die völlige Irrthumsfreiheit der prophetischen und apostolischen Schriften bezweifelt hatte, in der kirchlichen Ueberlieferung nachzuweisen suchte, wurde von Anselm, Petr. Lomb., Thomas Aqu. neben dem als göttlich anerkannten Schriftworte der Vulgata die kirchliche Lehr- und Lebensführung als schlechthin maßgebende Norm hingestellt, so daß factisch die letztere über die erstere gestellt erschien. Im Gegensatz zu den vorreformatorischen Kundgebungen der Waldenser, Wiclifiten, Hussiten u.,

die — wie selbst ein Erasmus und Reuchlin — die allein entscheidende Auctorität des Schriftwortes für die kirchliche Lehrverkündigung betonten, und vollends gegenüber der energischen Opposition der Reformatoren gegen die Gleichstellung (resp. Ueberordnung) der Tradition (s. w. u.) wurde im Tridentinischen Concil und bes. durch Bellarmins Einfluß die römisch-katholische Anschauung öffentlich als Dogma sanctionirt (Conc. Trid. Sess. IV; Bellarmin, De verbo Dei IV, 3). Gott, hieß es da, sei ebenso auctor der heiligen Schrift A. u. N. T., als jener kirchlichen traditiones, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes. Als „vom heiligen Geiste dictirte“ (a Christo vel a spir. s. dictatae) seien sie, in stetiger Succession von der katholischen Kirche bewahrt, mit derselben Pietät und Ehrfurcht (pari pietatis affectu ac reverentia) aufzunehmen, wie die Worte Christi. So bahnte sich in der römischen Kirche jenes verhängnißvolle Dogma von der Infallibilität der im Papste gipfelnden hierarchischen Lehr-Auctorität an, wie es — in der Consequenz des Princips — durch das vaticanische Concil vom Jahre 1870 sanctionirt wurde (vgl. Langen, Das vatican. Dogma v. dem Universalepiskopat u. der Unfehlbarkeit des Papstes, 1871 ff., 4 Bde. und Hefele, Conciliengesch., 2. Aufl., 1873 ff.; J. Friederich, Gesch. des vatican. Concils, 1877 ff., 3 Bde.). — Schon Bellarmin wagte es, die Nothwendigkeit solcher Tradition durch den Hinweis auf die Unvollständigkeit und Undeutlichkeit der Schrift zu begründen. Daraus sei es zu erklären, daß neben den tradit. divinae (direct von Christo stammend) und apostolicae (in den Schriften der Apostel bezeugt) auch die consuetudines et tradd. ecclesiasticae volles geschichtliches Ansehen genießen. Dabei war es eigenthümlich, daß — wie schon bei den ältesten Apologeten und Kirchenvätern (Justin, Athenagoras, Origenes u.) — der schlechthin unfehlbare Charakter der heiligen Schriften (ja in der römischen Kirche auch der Apokryphen) durch eine Inspirations-theorie gestützt wurde, die den Menscheng Geist zu einem rein passiven Organ des heiligen Geistes herabsetzte (so schon bei Justin, Dial. c. Tr. VII, 115; Coll. 8: wo sich zuerst das Bild von der Lyra findet, dessen sich das *πνεῦμα* des heiligen Geistes bedient habe. Vgl. damit den Ausdruck im tridentin. Decret. de can. script. s.: Ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, spir. sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt).

Unsere Reformatoren, sowie unsere lutherischen Bekenntnisschriften entwickeln zunächst weder eine Inspirations-theorie, noch auch legen sie einen Nachdruck auf die sonderliche Bedeutung des verkündigten Gotteswortes (als Gnadenmittel) gegenüber dem geschriebenen (als urkundlicher Norm). Das stand freilich — Rom gegenüber — von vorn herein fest und kam mehr und mehr zu klarem Bewußtsein, daß alle Verkündigung

des Evangeliums, sowie alle kirchliche Lehrtradition sich einzig und allein nach der heiligen Schrift zu richten habe. Daher wird in der Conf. Aug. (art. V u. VII sq.), sowie im Cat. maj. (p. 447 sq.) und den Art. Smalc. (p. 303) und zusammenfassend in der Form. Conc. (p. 517 ff. vgl. 600, ⁵⁰) die reine Lehre des Evangeliums (neben dem schriftgemäßen Gebrauch der Sacramente) zum Kennzeichen der wahren Kirche Christi gemacht. Und da haben nicht die traditiones humanae seu ritus ac ceremoniae (ab hominibus institutae) die Entscheidung zu geben, sondern einzig und allein das (geschriebene) Wort Gottes, wobei dem Unterschiede des alt- und neu-testamentlichen Wortes nicht weiter Rechnung getragen wird (s. Bd. II, 1 § 28 sub b). Es heißt nur im Allgemeinen und ohne nähere Rücksicht auf den heilsgeschichtlichen Charakter der einzelnen Schriften: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel“ (Art. Smalc. p. 303: ex patrum verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei . . Regulam aliam habemus, ut verbum Dei condant articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem). Daraus erklärt sich das satis est consentire de doctrina evangelii im 7. Artikel der Augsb. Conf. — Daher heißt es in der Form. Conc. (p. 518): „Allein bleibet die heilige Schrift der einige Richter, Regel und Richtschnur (iudex, norma et regula), nach welcher als dem einigen Probierstein (ad Lydium lapidem) sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurtheilt werden, ob sie recht oder unrecht seien.“ Die Meinungen und Schriften der Väter oder die Bekenntnisse der ecclesia catholica (Conf. Aug. p. 47) sollten dabei nicht unterschätzt, aber nur der heiligen Schrift nicht gleich gesetzt werden (F. C. p. 568 sq.). Denn die prophetischen und apostolischen Schriften alten und neuen Testaments seien „der reine lautere Brunnen Israels“. Sacras litteras solas — ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes — recipimus et amplectimur et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis tum doctoribus judicare oportet. Darauf gründen sich die alten öumenischen, sowie die neuen reformatorischen Bekenntnisse (Sol. Decl. p. 569).

Gleichwohl wird die Nothwendigkeit des fort und fort verkündeten („mündlichen“ oder „leiblichen“) Wortes in der Predigt des Evangeliums als Mittel der Glaubenserzeugung aufs Entschiedenste hervorgehoben. Ut fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spir. s., qui fidem efficit (ubi et quando visum est Deo) in iis qui audiunt evangelium (Conf. Aug. V cf. art. VII: in qua evang. recte docetur). Ja, dieses Wort gilt als efficax propter mandatum Christi (art. VIII). Das wird insonderheit

betont gegenüber den „Wiedertäufern und Anderen, so da lehren, daß wir ohne das leibliche (mündliche) Wort des Evangeliums den heiligen Geist erlangen“ (qui sentiunt, spir. s. contingere sine verbo externo). Diesen Gedanken führt Luther besonders in den Schmalkalder Artikeln (III, VIII p. 321 ff.) durch, wo er das „mündliche äußerliche Wort“ (vocale et externum verbum) als das nothwendige Mittel bezeichnet, ohne das „Gott niemand seinen Geist und Gnade giebt“. Damit wolle uns Gott „bewahren für den Enthusiasten, d. i. Geistern, so sich rühmen ohne und vor dem Wort Geist zu haben und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens“. Das sei bei den Schwarmgeistern ebenso der Fall, wie beim Papstthum, das auch „eitel Enthusiasmus“ sei. Denn der Papst rühme sich dessen, daß „alle Rechte im Schrein seines Herzens“ (in scrinio sui pectoris) seien, wenn's gleich über und wider die Schrift oder das mündliche Wort ist. Hoc in universum antiquus est satanas et serpens, qui etiam Adamum et Evam in entusiasmum conjiciebat, et ab externo verbo ad spiritualitates et proprias opiniones abducebat.

Das mündliche und geschriebene Wort gelten in diesem Zusammenhange als gleichermaßen nothwendig. Nur wird (z. B. in der Form. Conc. p. 601, ⁵⁰) das „gehörte oder geschriebene Wort“ (cum id vel praedicari auditur vel legitur) so unterschieden, daß das letztere stets die entscheidende Norm sei und zwar nach der analogia fidei. Ich verweise noch auf Luther's Ausspruch im Großen Katechismus (p. 457 f.): Also bleibet der heilige Geist bei der Christenheit und brauchet sie dazu, das Wort zu führen und zu treiben, daß sie stark werde im Glauben und seinen Früchten, so Er schaffet: ita facit spiritus sancti gratia per evangelium.

Mit dem Evangelium als dem verkündigten Gnadenwort soll nun das Gesetz, als die heilige Forderung Gottes Hand in Hand gehen. Zwar heißt es vom Gesetz, daß es nicht könne selig machen. Denn: lex iram Dei operatur, occidit, maledicit, reum facit, damnat quicquid non est in Christo (Luther, Weim. Ausg. I, S. 364). Aber eben deshalb ist das Gesetz ein „Zuchtmeister auf Christum“. Freilich wollte Luther Evangelium und Gesetz so weit geschieden sehen wie „Himmel und Erde“ (vgl. Bd. II, 1 S. 631 ff.). Ja, er wagte die Behauptung auszusprechen, daß der Gläubige mit dem Gesetz „schlechterdings nichts mehr zu schaffen habe“ (ad Gal. 3, 23 f.); denn „Mose ist allein dem jüdischen Volk gegeben und geht uns Heiden und Christen nichts an“ (gegen die Zwickauer Schwarmgeister Erl. WB. 29, 150). Als aber (besonders durch Agricola) jene antinomistische Strömung sich geltend machte (wonach der „Dealog nicht auf den Predigtstuhl, sondern aufs Rathhaus“ gehöre), trat Luther energisch dagegen auf in seiner „Dis-

putation wider die Antinomer" (1538 vgl. Walch *WB*. XX, p. 2035 sq. vgl. Melanchthon, *Unterr. der Visitatoren*, 1527). Gegenüber der doppelten hier drohenden Gefahr (Nomismus der Römer und Antinomismus der Sectirer) hat bekanntlich Melanchthon in der Apol. der Augsburger Confession (art. III de dilectione et impletione legis ed. Müller p. 119 sq.) den Unterschied und Zusammenhang von Gesetz und Evangelium als den beiden notwendig zusammen gehörenden Stücken des verkündigten Gotteswortes hervorgehoben. Da heißt es denn: „Den großen Schatz des Evangelii recht zu erkennen, müssen wir auf dem einen Theil Gottes Verheißung und angebotene Gnade, auf dem anderen Theil das Gesetz so weit von einander scheiden als Himmel und Erden" (f. v. Luther). Die Widersacher aber „treten schlechts das ganze Evangelium mit Füßen". Warum? Weil sie „aus dem Evangelium ein Gesetz machen" — als Forderung der „Liebesübung", wie oben Ab. Harnack — „und also beides in einander mengen". „Allein man muß — wie Paulus saget — recht scheiden und theilen Gottes Wort: das Gesetz auf einen Ort, die Zusage Gottes (Evangelium) auf den andern" ... „Christum kann man nicht fassen, denn allein durch den Glauben (an das Evangelium); denn (a. a. O. p. 124) das Evangelium lehret, daß wir einen Zugang haben zu Gott allein durch Christum als durch den einigen Mittler und Versöhner" ... Zu der Gerechtigkeit, die für Gott gilt, gehört dieses: daß wir etwas erlangen, dadurch „Gottes Zorn gestillt und das Gewissen gegen Gott im Himmel zum Frieden komme. Der keines geschieht durch die Liebe, sondern allein durch den Glauben, durch welchen man fasset Christum und Gottes Zusage (sola fides accepit). Und wir setzen noch dazu (p. 112 vgl. 109 f.), daß rechter Glaube, der das Herz tröstet und Vergebung der Sünden empfänget, nie ohne die Liebe sei; nur daß — wie 1 Joh. 4, 9 ff. genug anzeigt — der Glaub' also fürgehe und die Liebe alsdann folge" (f. Luth. 7, 47 vgl. Gal. 5, 6). „Sie werfen uns nun die Widersacher den Spruch für: Willst du ewig leben, so halte die Gebote (Matth. 19, 17); item zu den Röm. 2, 13: nicht die das Gesetz hören, werden gerecht sein, sondern die das Gesetz thun u. Diese und dergleichen Sprüche (cf. Röm. 3, 31; 1 Kor. 13, 9) zeigen an, daß wir das Gesetz halten sollen, wenn wir durch den Glauben gerecht geworden und also je länger je mehr im Geist zunehmen (Jer. 31, 33). Den heiligen Geist aber können wir allein durch den Glauben empfangen" (Gal. 3, 14 f. w. u. § 54, b).

Die tiefere Begründung für diese Behauptung findet sich a. a. O. p. 107 f., wo es heißt: „So der Glaube Vergebung soll erlangen um der Liebe willen, so wird die Vergebung der Sünde allezeit ungewiß sein. Denn wir lieben Gott nimmer so vollkommen als wir sollen. Ja, wir können Gott nicht lieben, denn das Herz sei erst gewiß, daß ihm die Sünde vergeben sei. So die Widersacher lehren, auf die Liebe, die wir vermögen, vertrauen, stoßen

sie das Evangelium, welches Vergebung der Sünden predigt, gar zu Boden — so doch die Liebe niemand recht haben, noch verstehen kann, er gläube denn, daß wir aus Gnaden umsonst Vergebung der Sünden erlangen durch Christum." Ja, Melanchthon straft „die Widersacher", weil sie so „verstockt und blind" seien, daß sie nicht sehen, wie sie damit „das ganze Evangelium und den ganzen Christum unter die Füße treten". Und er fügt (p. 110) hinzu: „Was die Scholastici von der Liebe Gottes reden" — die „wir leisten können", wie nach Vorgang jener mittelalterlichen Doctoren Ab. Harnack zu behaupten wagt (Wesen des Christenth.s, S. 47) — das sei „ein Traum". Denn „es ist unmöglich, Gott zu lieben, ehe wir durch den Glauben (an das Evangelium) die Barmherzigkeit Gottes erkennen und ergreifen". Alsdann erst wird Gott uns ein objectum amabile, d. h. „ein lieblich selig Anblick". Aber die Widersacher — die also „nicht Lehrer der Evangelii, sondern allein Gesetzeslehrer sind" (p. 126) — nennt Melanchthon „gute, rohe, faule, unerfahrene Theologen". Ihr „Irthum und Wahn" werde erst weggenommen, wenn „Gott im Herzen uns zeigt unsern Jammer und läßt uns Gottes Zorn und unsere Sünde fühlen. Da merken wir erst, wie gar fern und weit wir vom Gesetz seien. Da erfahren wir erst, daß eitel Unglaub', Sicherheit, Verachtung Gottes in uns so tief verborgen steckt. . . Wenn wir aber nun das Wort des Evangeliums hören und durch den Glauben Christum erkennen, empfangen wir den heiligen Geist, daß wir denn recht von Gott halten, ihn fürchten, ihm gläuben, ihn lieben" u.

Diese ganze tiefgreifende Expectoration schließt dann der Verfasser der Apologie mit dem Satz (p. 143): „Kein Mensch, wie groß und hoch er ist, kann wider die Anklage des Gesetzes, wider die große Macht des Teufels, wider die Schrecken des Todes und endlich wider die Verzweiflung und Angst der Hölle bleiben und bestehen, wenn er nicht die göttliche Zusage des Evangeliums wie einen Baum oder Zweig ergriffe in der großen Fluth, in dem starken gewaltigen Strome, unter den Wellen und Bulgen der Todesangst". ... Da muß er sich halten „an das Wort, welches Gnade verkündigt." Das ist ganz im Geiste Luthers geredet, der (Großer Katechismus p. 457) das „ita facit spiritus sancti gratia per evangelium" so begründet, daß er Wort und Geist, Glaube und Heiligung aufs Engste mit einander verknüpft. Nach ihm wirkt „der Geist durch das Wort" unseren Heils- und Heiligungsstand. Das ist nicht eine „unvorstellbare" Auffassung, geschweige denn ein angeblicher „Widerspruch" in Luthers Lehre vom heiligen Geist (so R. Otto a. a. O. S. 57 ff., 102). Es ist nicht an dem, daß er „die eine Ursächlichkeit durch eine zweite, eine Energie durch eine andere zur Wirkung kommen" lasse. Vielmehr zeigt sich bei Luther die wahre und lebensvolle Verknüpfung der Endursache (heiliger Geist) und der

Mittelsache (des Wortes). Gilt ihm doch auch der geistgewirkte Glaube nicht als das Erzeugungsmittel des Gnadenstandes, sondern als das Empfangsorgan (*ὄργανον ληπτικόν*). Auch die „Heiligung“ vollzieht sich ja durch den Geist, der Christum in uns verkört und kraft des Wortes uns zu Gotteskindern im Glauben macht. Daher sagt Luther im Großen Katechismus (p. 457): „Also bleibet der heilige Geist bei der Christenheit und brauchet sie dazu, das Wort zu führen und zu treiben.“ Der gottgewollte und geistgewirkte Erfolg aber ist es, daß „Er die Heiligung macht und uns mahne, daß sie täglich zunehme und stark werde im Glauben und seinen Früchten, so Er schaffet.“ Als den Grundschaden der Rottengeister bezeichnet er, daß sie gegenüber der Frage: „wie kommt man denn zu demselbigen hohen Geist hinein?“ nicht auf „das äußerliche Evangelium, sondern ins Schlauffenland uns weisen“, die „mündlichen Worte Gottes“ verachten und „wollen dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geiste kommen sollst“, nämlich daß du „lernest auf Wolken fahren und auf dem Winde reiten; und sagen doch nichts wie oder wenn? wo oder was?“ „Gott aber hat seinen Geist geordnet, daß Er ordentlicher Weise komme durchs Wort“ und dann „siehe zu, ob’s in heiliger Schrift gegründet sei.“ Denn „dieses Wort ist so ein großmächtig Ding, daß es Alles kann und vermag“; denn „es bringet Christum mit sich.“ Darum sind „Wort und Geist beisammen.“ Das Wort ist „des Geistes Christi Laut und Stimme“, und allein „die Röhre“, durch die der Geist ins Herz strömet. Und die heilige Schrift ist gleichsam Brief und Siegel dafür, weil und sofern sie „Christum treibet“.

Dieser Gesichtspunkt wurde auch entscheidend für Luthers Urtheil über die einzelnen Theile des Kanons (vgl. darüber bes. Bd. II, 1 S. 637 ff.). „Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus und Paulus lehrte. Wiederum, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät“ (Worrede zum Jakobusbrief). Daß hier nur ein zugespitztes Paradoxon vorliegt, daß auch jene Bezeichnung des Jakobusbriefs als einer „recht strohernnen Epistel“ (gegen die Briefe Pauli und Petri) eine ungerechte, daß Luthers Bedenken gegen den Gebräuerbrief und die Offenbarung Johannis, sowie seine Bevorzugung des Johannes-Evangeliums, welches er „das einzige, zarte, rechte Hauptevangelium“ nennt (Worrede zum M. I. 1524), durchaus subjectiv gefärbt sind und eben deshalb nicht maßgebend sein können, liegt auf der Hand. Aber wir entnehmen daraus die freiere Stellung Luthers zum Canon und das Recht der Prüfung nach jenem Maßstabe christocentrischer Art. Wie sehr Luther auch die menschliche Seite in der Entstehung heiliger Schriften zu betonen wußte, ergiebt sich z. B. aus seiner Worrede zu Luthens Annot. über Moses, wo es u. A. heißt: „Haben ohne Zweifel die Propheten in Mose

und die letzten Propheten in den ersten studiret und ihre guten Gedanken, vom heiligen Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben. Ob aber denselben guten treuen Lehrern und Forschern in der Schrift auch mit unter: fiel Heu, Stroh und Stoppeln, und nicht lauter Silber, Gold und Edelgesteine bauten, so bleibt doch der Grund da, daß andere verzehret das Feuer“ (1 Kor. 3, 10 ff., Eph. 2, 20 f.). Dieser „Grund“ stand ihm unbeweglich fest. Die „Schrift“ ist und bleibt ihm die einzige Appellationsinstanz in allen Streit- und Glaubensfragen. Sie gilt ihm — Rom und den Schwarmgeistern gegenüber — als „das Wort Gottes“, die weil es „Christum mit sich bringet.“ „Wer es fasset und hält, der fasset und hält Christum.“ Darum lautet sein Triumphlied: „Das Wort sie sollen lassen stahn.“ Vgl. Romberg, Die Lehre Luthers von der h. Schrift, 1868. — Luthardt, Luthers Stellung zur Schrift (Ev. Luth. R. Z., 1895, S. 647 ff.). — W. Volk, Heil. Schrift u. Kritik S. 11 f.

Es war nun ganz im Geiste Luthers, daß die alten lutherischen Dogmatiker der Behauptung eines Rathmann (in Danzig vgl. seine Schrift: „Das Gnadenreich“, 1621) energisch entgegentraten, wenn dieser die heilige Schrift (ähnlich wie vor ihm Weigel und andere Mystiker) als bloßen „Wegweiser“ bezeichnete, während der heilige Geist als die im Herzen anregende Kraft erst „hinzukommen“ müsse, um das Wort lebendig zu machen und die Lesenden oder Hörenden zum Heile zu führen. Hier zeigte sich die Consequenz jener reformirten Anschauung, nach welcher das Wort nur in den von Gott Erwählten „wirksam“ sei, während es sonst „leerer Hauch“ (status vocis) bleibe (s. w. u. § 54, b). Merkwürdig erscheint es, daß gleichzeitig die reformirten Bekenntnisse (Conf. Helv. II, 1, und bes. die Form. cons. Helv. c. 1) die Theopneustie der biblischen Schriften (tum quoad res, tum quoad verba), ja selbst der Vocalisation des hebräischen Textes behaupteten und die als „kanonisch“ geltenden Schriften (mit energischer Abwehr der Apokryphen) ein und für allemal feststellten und jede Prüfung (selbst ihrer fides humana) dadurch ausschlossen. Dagegen hoben die lutherischen Dogmatiker — obwohl sie Luthers freiere Stellung zum Canon nicht theilten — jenen alten Unterschied von Homologomenen und Antilegomenen hervor und gestatteten nicht, aus den letzteren allein das Dogma oder eine kirchliche Glaubenslehre herzuleiten.

Jener scheinbare Widerspruch in der reformirten Anschauung erklärt sich aus ihrem abstracten Gottesbegriff und ihren prädestinarianischen (resp. synergistischen) Voraussetzungen. Gott selbst habe — als der schlechthin Alles bestimmende (absolute) Geist — das Bibelbuch durch die Propheten und Apostel verfaßt und gleichsam dictirt (in calamus dictavit). Aber die Kraft der Heilswirkung (efficacia) dieses Wortes sei davon abhängig, daß der Geist Gottes in den Prädestinirten oder Empfänglichen das Herz bewege und sie

eben dadurch befähige, das Wort zu fassen. Alle Wirkung und Kraft solle Gott dem Herrn allein und keinem „Geschöpf“ (also auch nicht dem geschriebenen und verkündigten Wort) zugesprochen werden. Denn Gott theile sie aus nach seinem freien Willen (vgl. Conf. Helv. I, 15 und E. Böhle, Dogm. S. 441 ff.). Dem gegenüber hielten die alten lutherischen Dogmatiker nicht bloß an der *efficacia verbi div.* fest, sondern gingen so weit, eine Art mystischer Union des Wortes mit dem heiligen Geiste (*mystica verbi cum Spir. s. unio intima et individua*. Hollaz) zu behaupten, so daß es auch *extra usum* (!) seine göttliche Eigenart bewahre und bewähre (Baier, Comp. 1739 p. 108, wo von der *vis regeneratrix scripturae inhaerens* die Rede ist). Ja, ihre Lehre von der Inspiration des Schriftwortes lenkte in das reformirte Geleise der Verbalinspiration ein (schon seit Joh. Gerhard bes. in seiner *Exegesis uberior loci de script.* s. 1625).

Besonderen Nachdruck legten sie darauf, daß der Inhalt des (geschriebenen und verkündigten) Wortes als *lex* und *evangelium* gewahrt und in seiner unterschiedenen Wirksamkeit aufrecht erhalten werde. Ja, es gelte (der römischen Kirche gegenüber) sich davor zu hüten, aus dem Evangelium eine *nova lex* zu machen (s. o. S. 365 f.), oder aber (der reformirten Kirche gegenüber) den pädagogischen Charakter (*usus paedagogicus*) des Gesetzes zu verkennen und es erst nach dem Glauben als Heiligungsmassstab (*usus tertius*) zu verwerthen (wie im Heidelberger Katechismus geschieht, während Luther es voraufstellte als den „Zuchtmeister auf Christum“). Aber immerhin gelten unsern alten Dogmatikern Gesetz und Evangelium, A. u. N. T. als die wesentlich gleichberechtigten Stücke göttlichen Offenbarungswortes (vgl. Vd. II, 1 § 28 S. 633 ff.). So kam es zu der (unklaren) Identifizierung von heiliger Schrift als dem infalliblen „Lehrbuch der Offenbarung“ (in der Alles zum Heil Nothwendige uns kund gethan sei) und dem Worte Gottes als dem Gnadenmittel (durch das in uns Buße und Glaube gewirkt werde). Diese Auffassung der alten Dogmatiker wird aber gestützt durch ihre Inspirations- und die dadurch bedingten Eigenschaften (*affectiones*) der heiligen Schrift.

Daß unsere alten Dogmatiker einem „mechanischen“ Inspirationsbegriff huldigten (wie ihnen heutzutage meist vorgeworfen wird), läßt sich m. E. nicht nachweisen. Weber in dem zunächst betonten impulsus ad scribendum, noch auch in ihrer Annahme einer *suggestio rerum* et verborum liegt die Voraussetzung eines (mechanischen) Gewaltactes des heiligen Geistes oder gar eines unbewußten (rein passiven) Zustandes der heiligen Schriftsteller (*amanuenses Dei*). Denn jener „Impuls“ geschieht nicht ohne eine *Accommodation* des göttlichen Geistes an das Ingenium und die Eigenart der Schriftsteller (Quenstedt I, 26: *spir. s. se attemperavit pro sua*

liberrima voluntate suo cujusque ingenio et generi dicendi consueto). Und die *naturalis indoles* (resp. *libera voluntas*) erscheint gewahrt, sofern jenes dictamen spir. s. ebensowenig ein äußerer Zwang sei, als das dictamen conscientiae in unseren sittlichen Handlungen. Allein trotzdem ist und bleibt die altdogmatische Inspirations- und Offenbarungstheorie eine unhaltbare. Denn 1) verkennt sie das heilsgeschichtliche Moment und die ihm entsprechende Verschiedenheit der alt- und neutestamentlichen Inspiration (s. o. § 28, b); 2) bewegt sie sich in einem durchaus abstracten Wahrheitsbegriff, sofern sie (und zwar von Anfang an) eine gewisse Summe der zur Seligkeit nothwendigen Erkenntnisse als Gegenstand der Heils-offenbarung voraussetzt und fordert; 3) faßt sie die Schrift nicht als das historische Denkmal der Heils-offenbarung, sondern als die Offenbarung selbst (*revelatio mediata* für den Einzelnen, wie für die gesammte Kirche) und verwißt dadurch den historischen und menschlichen Charakter der Schrift und den Unterschied der heilsgeschichtlich bedingten Offenbarungsstufen; endlich 4) wird durch die alte Inspirations- und Offenbarungstheorie, indem sie die heilige Schrift mit dem „Worte Gottes“ (als Gnadenmittel) schlechthin identisch setzt, die Heilsordnung und die kirchliche Verwerthung, resp. die stete lebendige Bezeugung des biblischen Heilsinhalts gefährdet. Gleichwohl will anerkannt sein, daß die alten Dogmatiker — trotz dieser Mängel ihrer dogmatischen Theorie — als die praktisch hoch bedeutsamen *affectiones scripturae* s. ihre *auctoritas causativa* et *normativa*, ihre *perspicuitas* und ihre *sufficientia* (*perfectio*) hervorhoben und (namentlich Rom gegenüber) näher begründeten. Vgl. Heg. Hunnius, Tract. de sacros. majestate, auctoritate, fide ac certitudine Script. s. 1594.

Die *auctoritas causativa*, d. h. die aus der göttlichen Urheberschaft sich ergebende eigenartige Geltung der Schrift als „Gottes Wort“ innerhalb der Kirche wurde hauptsächlich durch das *testimonium spir. s. internum* begründet (s. Vd. II, 1 S. 611 ff.). Das „innere“ Zeugniß im Herzen dessen, der die Schrift aufmerksam (*attento*) liest und hört, sei neben der Wirkung in der Gesamtgeschichte der Kirche ein Hauptbeweis für ihre göttliche Zeugungs- und Ueberzeugungskraft. Durch die *κρίσις interna* (die Heiligkeit ihrer Gebote und den Trost des Evangeliums, die Majestät und Schlichtheit der in ihr lebenden Wahrheit u.) werde sie dem Christen lebendige Auctorität und wecke in ihm die *fides divina* (*ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum*, Hollaz). Die *fides humana* aber stütze sich auf die *κρίσις externa*, wie sie uns in dem bezeugten Alter der Schriften, ihrem prophetischen und apostolischen Ursprung, ihrer Bestätigung durch alle Märtyrer, ja selbst in der Feindschaft und dem Haß der Gegner entgegentreten. Dabei wird der römische Grundsatz: *omnem scripturae auctoritatem ab ecclesia de-*

pendere höchstens für die *fides humana* zugestanden, nicht aber für die innerliche Glaubensgewißheit, die nur aus jenem erfahrungsmäßigen Zeugniß des heiligen Geistes sich ergebe (so Quenstedt I, 94 sq. mit Berufung auf 1 Joh. 5, 6: *τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πν. ἐστὶν ἡ ἀλήθεια* vgl. 1 Theß. 1, 5 f.; 2, 13).

Daß dieses schwer begrenzbare (rein subjective) Erfahrungsmoment in der altbogmatischen Argumentation für die Göttlichkeit des Schriftwortes so energisch betont wird, kann uns zwar als ein wohlthuender Beweis dafür gelten, daß man das „Wort Gottes“ nicht kraft gesetzlicher Auctorität oder kirchlichen Machtpruchs zur Anerkennung bringen wollte. Aber für das Ganze der Schrift und für ihre auctoritas normativa et judicialis in der Gestaltung und Beurteilung aller kirchlichen Lehre und aller Lebensregeln konnte jenes Argument unmöglich ausreichen. Jenes persönliche „Zeugniß des heiligen Geistes“ kann und wird ja bei jedem schönen christlichen Erbauungsbuch oder bei jeder gewaltigen Predigt zu Tage treten. Hier aber handelt es sich doch um das, was die heilige Schrift als solche und in ihrem Gesamttzusammenhange, wie er in der Person und in dem Evangelium Christi gipfelt, der Kirche und in ihr dem Einzelnen geworden ist und allezeit werden kann und soll (i. o. S. 347 f.). Da verwiesen denn die alten Dogmatiker (gegenüber den römischen Traditionen und auctoritativen Interpretationen) auf die von der Schrift selbst bezeugte *analogia fidei* (Röm. 12, 6), wie sie aus der *perspicuitas*, der *perfectio* und *sufficientia* (semet ipsam interpretandi facultas) sich ergebe. Die *perspicuitas* sei zwar keine absoluta (denn die Schrift enthalte auch dunkle Stellen und unserer natürlichen Vernunft unzugängliche mysteria); aber doch eine *ordinata*, d. h. alles für die Heilsordnung und die Seligkeit Nothwendige sei in ihr für Jeden enthalten, der mit Gebet und ohne Voreingenommenheit (bezw. mit den nöthigen Sprachkenntnissen?) an sie herantrete und sie in aufrichtigem Heils Hunger durchforsche. Auf dieses Heilsnothwendige beziehe sich auch die *perfectio* seu *sufficientia*, resp. die *efficacia* der Schrift als des specifischen Gotteswortes. Daß hier dem Unterschiede zwischen dem als *fons* und *norma* zu werthenden Schriftwort und dem als Gnadenmittel wirkenden Predigtwort in der Gemeinde nicht ausreichend Rechnung getragen wird, liegt auf der Hand und haben wir oben (S. 345 f.) schon nachgewiesen. Die Eigenart der heiligen Schrift aber als heilsgeschichtlicher Urkunde und das damit zusammenhängende zeitgeschichtliche Moment ihrer Entstehung, sowie die in ihr bezeugte heilspädagogische Allmählichkeit göttlicher Offenbarungswege (§ 28) kommt bei der Lehrformulirung der alten Dogmatiker nicht zu vollem und wahren Verständniß.

c) Daraus erklärt sich der schon im 17. Jahrhundert beginnende und bis in unsere Zeit sich steigende Gegensatz nicht bloß gegen die alte In-

spirationstheorie, sondern gegen die gesammte ungeschichtliche Auffassung der Schrifturkunde, während diese selbst doch das „Denkmal“ der stetig fortschreitenden und erzieherischen Selbstbezeugung des Heilsgottes ist. Darauf wiesen bereits die Helmstädter Theologen, besonders Calixt hin (vgl. seine Respons. Mogunt. Opp. 1644, I, 72 und seine Schrift: Num mysterium s. Trin. e solius V. T. libris possit demonstrari 1649, wo er den Nachweis liefert, daß in der Schrift N. T.s das Trin. Dogma nur implicite, nicht explicite gelehrt sei; vgl. Bd. II, 1 S. 639). Schon Musäus (Jenenser Theologe und Nachfolger Gerhard's, in seiner Schrift *De stylo* N. T. 1641, § 36) hatte die Wortinspiration als eine *hypothesis non satis probata* bezeichnet und wollte nur eine *directio* der biblischen Schriftsteller durch den heiligen Geist zugestehen. Calixt aber beschränkte die Irthumsfreiheit der heiligen Schriftsteller auf die Heilsfragen und Heilslehren, d. h. auf dasjenige, quod script. s. primario et per se respicit et intendit: nempe quae ad redemptionem et salutem generis humani concernunt. In den übrigen Dingen aber, die anderweit erkennbar seien (*aliunde sive per experientiam, sive per lumen naturae nota*), reiche es aus, eine divina assistentia anzunehmen, so daß die heiligen Schriftsteller nichts schrieben, was nicht der Sache gemäß dem „Wahren, Würdigen und Passenden“ entspräche (quod non esset ex re, vero, decoro congruo). Das historisch-genetische Element in der biblisch bezeugten Gottesoffenbarung machten unter den Reformirten (Hollands) besonders die Vertreter der Föderaltheologie (Coccejus † 1669; Burmann † 1697; Leydecker, *Oeconomia trium person. in negotiis salutis humanae* 1682) geltend, unter den Lutheranern neben Bengel († 1751), besonders A. F. Crüsius (*Hypomnemata ad theol. proph.* 1764 ff.). Bemerkenswerth ist, daß Calixt — in seiner Unionstendenz (auch Rom gegenüber) — die heilige Schrift als Gotteswort nur im Zusammenhange mit der kirchlichen Tradition (insonderheit mit den Meinungen der „Väter“ der ersten Jahrhunderte: *consensus patrum quinqueseularis*) gebietet und verwerthet sehen wollte. Bekanntlich hat selbst Lessing — trotz aller radicalen Kritik der Evangelien — die in der *regula fidei* (apost. Symbolum) bewahrte Tradition als das der neutestamentlichen Schrift vorangehende (kirchengründende) Wort in den Vordergrund gestellt. Aehnlich sprachen sich später auch entschiedene Protestanten aus, wie z. B. Delbrück in seiner Streitschrift „Melancthon der Glaubenslehrer“ 1826; vgl. dagegen Sack, Rißsch, Lücke: „Ueber das Ansehen der heiligen Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel“ (1827). Ich verweise auch auf Daniel's „Theol. Controversen“ (1843), auf Grundtvig in Dänemark und die Puseyiten in England. Diese alle stellen die „apostolische“ Tradition als das „Lebendig“ fortwirkende Wort derart dem Schriftwort gegenüber, daß die entscheidende (normative) Auctorität der letzteren gefährdet er schien.

Durch die rationalistische Kritik — namentlich seit Semler's breitspuriger Schrift: Von freier Untersuchung des Kanons (4 Bde. 1771—75) wurde die Art an den knorrigen Baum der altkirchlichen Inspirations-theorie gelegt. Semler beschränkte die Theopneustie auf die „andächtige Gemüthsverfassung“ der biblischen Schriftsteller und suchte die rein menschliche Entstehungsweise des Kanons nachzuweisen. Außerdem mußte seine Lehre von der „Accommodation an jüdenzende Zeitvorstellungen“ der Willkür subjectiver Umdeutung des Schriftinhalts Thür und Thor öffnen. Gleichzeitig wollte Töllner „Die göttl. Eingebung der Schrift“ (1772) auf den allgemeinen „göttlichen Beistand“ reduciren. Es suchten nun die Supranaturalisten (Augusti, Döderlein, Reinhard, Hahn) das übernatürliche Moment bei der Entstehung der heiligen Schrift wieder in den Vordergrund zu stellen und auf das persönliche testimonium spir. s. (animi certa persuasio Reinh.) hinzuweisen. Dagegen erklärte ein Joh. Dav. Michaelis (Dogm. 1785 S. 92) „niemals ein solches Zeugniß des heiligen Geistes vernommen zu haben“. Durch Ernesti's († 1781) „grammatisch-historische“ Interpretationsmethode wurde nicht bloß das rein Menschliche in Stil und Sprache der Schrift hervorgehoben, sondern auch ihr Inhalt mehr und mehr „zeitgeschichtlich“ gedeutet. Lessing vollends bezeichnete in den von ihm edirten Wolfenbüttler Fragmenten (Reimarus 1774—78) alle „Geschichtswahrheiten“ der heiligen Schrift als religiös irrelevant. Neben der Verdächtigung des N. T.s wurden insonderheit die „Lehren Jesu“ auf ihren moralischen „Kern“ reducirt, da eine „auf Facta gegründete Religion unmöglich eine gemeingültige sein könne.“

Durch Kant (Rel. 1793) und Schleiermacher (Gl. L. II, § 129) wurde zwar in vertiefender Weise der „Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus“ geltend gemacht und „eine Erleuchtung (Personalinspiration) durch den ursprünglichen Geist der christlichen Gemeinschaft“ bei den Aposteln zugestanden. Aber diese „ursprünglichen Zeugnisse“ spiegeln doch (nach Schleiermacher) nur „den Kindheitszustand des Christenthums“ ab, so daß der „fortschreitende Gemeingeist der Kirche“ als stetiges Correctiv eintreten müsse (wodurch sich bei den Neuere ein römisches Traditions-Element durch die Hinterthür einschleicht). Dazu kam, daß — wie wir oben (§ 28 sub c) eingehend nachgewiesen haben — das alte Testament als göttliche Offenbarungsurkunde beanstandet, und (durch die Waur'sche Schule) die neutestamentlichen Schriften in den Fluß dogmenhistorischer „Entwicklung“ herabgezogen und so ihres specifischen Charakters als heilsgeschichtliche (inspirirte) Urkunden entkleidet wurden. Vollends hat die linke Hegel'sche Schule unter Führung von Dav. Strauß (Feuerbach, Br. Bauer u. A.) jede Art von Inspiration oder normativer Geltung heiliger Schriften zu bestreiten gesucht und zwar mit Argumenten, die an den alten Wolfenbüttler Fragmentisten erinnern.

Die Frage, ob die heilige Schrift noch als „Gottes Wort“ zu gelten habe, wurde zwar noch von gläubigen Theologen im positiven Sinne entchieden (so von Gausson, Sur la théopneustie 2. A. 1842; R. Stier, Ueber Inspir. D. 3. f. Wiss. 1851, S. 169); aber es wurde doch die Möglichkeit eines Irrthums in den für das Heil gleichgiltigen Dingen zugestanden (vgl. Stier, Reden der Apost. 2. Aufl. 1861 Vorr.) Selbst Rothe's epochemachende Schrift (Zur Dogmatik, 1. A. 1863) wirkte noch in positivem Sinne, sofern er zugestand, daß die heilige Schrift als „Geschichtsurkunde“ den „Thatbestand göttlicher Offenbarung in Christo“ sachgemäß und im Wesentlichen richtig (ja photographisch genau) wiederespiegele. Nach ihm enthalte „die Gesamtverkündigung der Apostel die vollständigen Bedingungen eines schlechthin irrthumslosen Verständnisses Christi“. Aber gleichwohl müsse die „historische Kritik stofflich“ eintreten und die betreffenden Urkunden als „literargeschichtliche Documente“ behandeln und so der Gegenwart gleichsam erst zugänglich und fruchtbar machen.

In unserer Zeit — wenn wir von den Vertretern der radicalen Richtung (Reimarus, D. Strauß, neuerdings Thudichum, Häckel u. A., f. v. S. 124) absehen, mit denen eine Verständigung unmöglich ist — lassen sich drei Gruppen unterscheiden, wie wir sie schon bei der Beurtheilung der alttestamentlichen Schrift (§ 28 S. 641 ff.) ins Auge gefaßt und dort eingehender charakterisirt und kritisirt haben. Wir beschränken uns deshalb hier auf die wichtige Frage nach dem Unterschied und der engen Wechselbeziehung zwischen der neutestamentlichen Schrifturkunde und dem in der Gemeinde fort und fort verkündigten Gnadenmittelwort. Die altdogmatische Inspirations-theorie und Infallibilitäts-Doctrin, sowie die damit zusammenhängende Identificirung von „Schriftwort“ und „Gnadenmittelwort“ (f. v. S. 365) wird heutzutage nur noch von wenigen Theologen aufrecht zu halten gesucht (f. w. u.). Selbst Philippi redet nur von „organischer Einigung des Gottes- und Menschengeistes“ in der heiligen Schrift, bestreitet ausdrücklich die „Wörterinspiration“ und gesteht — trotz der von ihm festgehaltenen „Wort-Inspiration“ — die Möglichkeit untergeordneter Differenzen zu. Aehnlich Dieckhoff (Kirchl. Zeitschr. 1858 S. 757 ff.), während er später (in seiner Schrift: „Die Inspir. u. Irrthumslosigkeit der h. Schr. 1891 u. 93) sich mehr im Sinne der alten Dogmatiker aussprach. Luthardt (Zur L. v. d. h. Schr. Zeitschr. f. Protest. u. R. 1862, 3; Comp. 9 A. S. 333) will die „Personal-Inspiration“ erweitert sehen zu jener „Wirkung des Geistes Gottes“, kraft welcher die heilige Schrift — als Ganzes und in ihren einzelnen Theilen — jenem Zweck entsprechend wurde, nämlich der Kirche als „das normirende Wort Gottes“ zu gelten, während sie für den Einzelnen das seligmachende Wort Gottes „enthalt“ (ähnlich E. Rühlbrandt: „Ueber das gottmenschliche Wort der h. Schrift“ in der Dorp.

Zeitschr. f. Th. u. R. 1869, II) — eine Unterscheidung, die wir schon oben (S. 352) als eine unzulängliche, weil unbegrenzbar erkannten. — Rahnis (Luth. D. 2. A. I, S. 292) will den „Grundfehler der alten Theorie“ dadurch vermieden sehen, daß man die heilige Schrift nicht als „die Offenbarung“ ansehe, sondern als die „unter dem Beistand (?) des heiligen Geistes verfaßte Urkunde derselben“. Durch sie werde alles verkündete Gnadenmittelwort „normirt“ und erweise sich kraft des Zusammenhangs mit jenem Urquell als „Gottes Wort“ (so im Wesentlichen auch Hofmann, Frank, Thomasius, Volk).

Es kommt nun Alles darauf an, wie man diesen „Zusammenhang“ lehrhaft bestimmt und in der kirchlichen Praxis verwerthet. Da treten denn neuerdings jene drei Auffassungen zu Tage, die wir 1. als die rein zeitgeschichtliche (rationalistische), 2. als die schlechthin ungeschichtliche (dogmatische) und 3. als die speciell heilsgeschichtliche (ökonomistische) bezeichnen könnten und die wir § 28 (S. 639 ff.) mit Bezug auf das N. T. bereits kritisch ins Auge gefaßt haben. Rein zeitgeschichtlich — in Analogie mit dem Semler'schen Rationalismus — wird die heilige Schrift N. T.s gefaßt und gedeutet in der Ritschl'schen Schule, mit Anlehnung an die Wellhausen'sche Auffassung des N. T. (f. Bd. II, 1 S. 641 ff.). Diese sogen. „modern-gläubige“ Theologie will den „Kern des Evangeliums“ als das eigentliche „Gotteswort“ herauschälen aus der durch die damaligen jüdischen und hellenistischen Zeitvorstellungen bedingten Hülle. Bindend für uns soll nur „das Evangelium sein, sofern es die christliche Gemeinde hervorgebracht hat“ (Ritschl). Alles was sich als „theologische Argumentation“ oder „Speculation“ erweist (wie z. B. Joh. 1, 1–14; Röm. 5, 12–18 etc.), müsse als „unwesentlich“ oder nicht ins Evangelium gehörig ausgeschieden werden. Selbst in dem Lehrzeugniß Jesu werden „Irrthümer“ gefunden (so z. B. die in seiner Verwerthung des N. T.s Matth. 22, 48 ff. und in der Verheißung seiner baldigen Wiederkunft) oder falsche Glaubensanschauungen vorausgesetzt (wie z. B. sein „Dämonenglaube“ Ab. Harnack). Diese seien durch den damaligen beschränkten „Horizont“ bedingt oder aus dem „Enthusiasmus“ Jesu zu erklären (Wernle vgl. D. Strauß)! Wo hier die Grenze zu setzen ist, wird nicht klar, da — wie wir oben gesehen — auf diesem Wege der rein subjectiven Argumentation selbst das Evangelium in Geseßlehre (geforderte Liebe) umgewandelt wird (Ab. Harnack)!

Consequenter Maßen verwirft z. B. W. Herrmann (Bedeutung der Inspir. lehre für die evang. Kirche 1882) nicht bloß die altdogmatische Auffassung der Inspiration, sondern diese überhaupt, es sei denn, daß man sie beschränke auf die allgemeine Geistwirkung, „wie wir sie als Christen Alle haben und erfahren sollen“ (S. 30). Ihm gilt die Schrift gewissermaßen

als „Auswirkung des aus den Thatfachen selbst kommenden Offenbarungsgeistes“. Aber — „jeder Aeußerung des wirklichen Glaubens“ komme ein solcher „Ursprung aus dem Gottesgeiste“ zu! — Es liegt auf der Hand, daß hier mit der Untergrabung des specifisch göttlichen Charakters des Schriftwortes kraft jener „historischen“ Deutung, wie sie auch J. Kaftan befürwortet, die Gewähr für das „lauter und rein“ verkündigte Gotteswort (als Gnadenmittel) untergraben oder illusorisch gemacht wird. Man lehrt und predigt eben schließlich nur das, was dem unter Einfluß des modernen Zeitgeistes verblähten Evangelium von der allgemeinen Vaterliebe Gottes und der allgemein menschlichen Bruderliebe gemäß ist!

Erscheint es nun berechtigt, diesen modernen Tendenzen gegenüber die geschichtliche Bedingtheit und den menschlichen (Zeit-)Charakter der Schrifturkunde und so auch des ihr gemäß in der Kirche verkündeten Gnadenmittelwortes zu bestreiten? Das hieße nichts anderes, als die göttlichen Heils- und Offenbarungswege verkennen, wie wir sie auf alt- und neutestamentlichem Boden verfolgen und nachweisen konnten (f. o. § 28 S. 599 f.). Ja, der gottmenschliche Charakter wie der Schrift, so dessen, der als „das Wort Gottes“ um unsern Willen in der Hülle der Zeit Fleisch ward (Joh. 1, 14), um mit uns Menschenkindern menschlich zu reden und zu handeln, müßte beseitigt oder wenigstens verkannt werden, wollten wir die Inspiration im streng altdogmatischen Sinne festhalten und das „Wort Gottes“ als Gnadenmittel erzieherischer Art mit dem Schriftwort (als „vom heiligen Geist dictirt“) identificiren. Es wäre ein Beweis mangelnden Vertrauens zum lebendigen Gottesgeiste und Gottesworte, wollten wir beide an ein geschriebenes oder gedrucktes Buch binden, das geschichtlich entstanden und in seinem menschlich-sprachlichen Charakter auch menschlich-geschichtlich bedingt erscheint (vgl. II, 1 S. 609 ff.). Die „Anechtgestalt“ dieses Wortes soll und darf aber den Gläubigen, der in seinen Zusammenhang einbringt, nicht hindern, sondern ihm vielmehr dazu förderlich sein, den tieferen und unvergänglich göttlichen Wahrheitsgehalt in jener heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung Gottes zu erfassen und aus der ewig frisch sprudelnden Quelle als erfrischendes und erquickendes Lebenswasser auf die dürstenden Fluren der heilsbedürftigen Menschheit hinüberzuleiten und alle heilsdürstigen Seelen innerhalb der Gemeinde Christi zu erquickern. Diese lebensvolle, echt geschichtliche, weil der göttlich erzieherischen Heilsgeschichte entsprechende Verhältnißbestimmung von urkundlichem Gotteswort und gepredigtem Gnadenmittelwort ist durch die Hofmann'sche Theologie wesentlich gefördert und von Theologen wie Frank, Luthardt, Thomasius, Volk, in modificirter Weise auch von M. Kähler, J. T. Beck, Kübel u. A. aufs Entschiedenste vertreten worden.

In unseren baltisch-kirchlichen Kreisen wurde diese wichtige Frage —

nachdem sie auf wiederholten Conferenzen und in einzelnen Abhandlungen eingehend besprochen worden war — namentlich durch die Vorträge von W. Volck und F. Mühlau (im J. 1883) eine brennende. Vorher schon hatte ich es versucht gegenüber der römisch-hierarchischen und reformirt-geheiligen Infallibilitätsdoctrin den heilspädagogisch und heilsgeschichtlich bedingten Charakter der heiligen Schrift und des aus ihr geschöpften und durch sie normirten Gnadenmittelwortes darzulegen und zu erweisen (vgl. meine Schriften: Antikultramontana. Kritik der Unfehlbarkeitsdoctrin 1876, bes. S. 66 ff., und „Zur Inspirationsfrage“ 1877). F. Mühlau (Besitzen wir den ursprüngl. Text der h. Schr.? 1883) wies hin auf die unzähligen Varianten, die zwar nie den eigentlichen Lehr- und Wahrheitsgehalt der heiligen Schrift gefährden, aber doch die Annahme einer buchstäblichen Wortinspiration ausschließen. W. Volck (Inwieweit ist der h. Schrift Irthumslosigkeit zuzuschreiben, 2. A. 1884) suchte die Grenze der Infallibilität unter dem Gesichtspunkte des heilsgeschichtlichen Offenbarungszweckes der Schrift festzustellen und „Die Bibel als Kanon“ (1885) nach Hofmann'schen Gesichtspunkten (Die h. Schr. N. T. I, 2. A. 1869 S. 1—55) zu beleuchten, um — besonders für das N. T. — das „Ganze“ d. h. die gegliederte Einheit und innere Zusammengehörigkeit der einzelnen Stücke des Kanon und dessen maßgebende Bedeutung für die Kirche und für das in ihr verkündigte Gnadenmittelwort zu erweisen (s. o. Bd. II, 1 S. 614 f., vgl. „Der alte Glaube“ 1901 Nr. 10 f.). Th. Harnack (Ueber den Kanon und die Inspiration der h. Schrift, 1885) legte sodann allen Nachdruck darauf, daß unser protestantisches „Formalprincip“ (die auctor. norm. der heiligen Schrift) immer wieder aus dem sogen. „Materialprincip“ d. h. aus dem christocentrischen Grundgedanken des solâ gratia, solâ fide hergeleitet und erwiesen werden müßte (s. o. S. 351 f.). „Der Christ kommt nicht zum Glauben an den Heiland, weil er glaubt, daß die Schrift göttlich inspirirt ist, sondern er glaubt, daß sie göttlich inspirirt ist, weil er durch die in ihr geoffenbarte Wahrheit zum Glauben an Christum gekommen ist“ (so auch H. Lange, „Ueber Inspir. des N. T.'s“ in den „Mitth. u. Nachr.“ 1899, S. 286).

Die bereits durch Hofmann, Frank, Luthardt u. A. betonte und neuerdings von W. Volck (Heil. Schrift u. Kritik 1897) eingehend begründete Unterscheidung heilsgeschichtlicher Offenbarung von der heiligen Schrift (als dem urkundlichen Denkmal oder „Bericht“ über sie), sowie andererseits die verschiedene Werthung des normativen Quellentwortes der Bibel und des normirten Gnadenmittelwortes der Kirche (s. o. S. 336 f.) rief ernste Bedenken wach. Hahn (Zur Schriftfrage, Reval 1885), Pingoud (Die altdogm. u. die Hofmann'sche L. v. d. h. Schrift, Mitth. u. Nachr. 1885 Jan. u. Febr.), Pastor Nolden (auf Dejel) und besonders Nerling (Die Bibel als die Heilsöff. Gottes, auch für den Einzelnen Gnadenmittel und Quelle des

Glaubens. Reval 1885. Vgl. Mitth. u. Nachr. 1892, S. 2 ff.) wiesen darauf hin, daß die heilige Schrift nicht bloß als „Urkunde“ der Gottesoffenbarung bezeichnet werden dürfe, sondern selbst Gnadenmittelcharakter trage. Dem Wahrheitsmoment in dieser Auffassung haben wir bereits oben (S. 345 f.) Rechnung getragen (vgl. meine Abh. „Die dogmatische L. von den Gnadenmitteln“, Mitth. u. Nachr. 1887, Juni). Es ist und bleibt ja unbestreitbar, daß die heilige Schrift selbst als ursprünglich verkündigtes und in der Gemeinde auch von den Einzelnen gehörtes oder gelesenes „Gotteswort“ in urkräftiger Weise als Mittel der Gnadenwirkung des heiligen Geistes sich bewährt und fort und fort bewähren soll. Aber — bene docet qui bene distinguit. Dieser Spruch gilt auch hier. Das geschriebene Wort hat eben als ursprüngliches und gottgewirktes „Denkmal“ der Offenbarung mehr zu bedenten und Größeres zu wirken, als die Befehung und Erbauung der einzelnen Seelen. Als durch Inspiration entstandenes, grundlegendes Gotteswort heilsgeschichtlicher Art unterscheidet sich die heilige Schrift specifisch von allem kirchlichen und mündlichen, durchs Schriftwort normirten und auf göttliche Erleuchtung (illuminatio) zurückzuführenden Gnadenmittelwort. Diesem wichtigen Gedanken scheint mir auch H. Lange (a. a. O. S. 275) nicht ausreichend Rechnung zu tragen, wenn er (mit Berufung auf 1 Kor. 2, 7 ff.) die Inspiration nur „graduell“ von der christlichen Erleuchtung unterschieden sein läßt. Ebenso bedenklich ist es, wenn Hofmann und auch Frank die kirchengeschichtlich bedingte Sammlung des neutestamentlichen Kanons auf „Inspiration“ zurückführen (s. o. S. 350 f.).

Als das specifisch heilsgeschichtliche Urzeugniß und demgemäß als die göttliche Urnorm und Urquelle aller göttlichen Wortverkündigung wird sich uns die heilige Schrift bewähren, wenn wir sie weder in zeitgeschichtlicher Beurtheilung anderen, rein menschlichen Literaturdenkmälern gleichstellen, noch auch in ungeschichtlicher Weise als ein „vom heiligen Geist dictirtes“ göttliches Lehr- und Erbauungsbuch betrachten, das gleichsam als ein „Brief Gottes an die Menschheit“ oder als ein „vom Himmel gefallenes Buch“ anzusehen sei. Diese der historischen Wahrheit und dem thatsächlichen Bestande widersprechende Auffassung wurde mehr oder weniger energisch vertreten von Walther (Missouri): „Was lehren die neuen, orthodox sein wollenden Theologen von der Inspiration“ (1871), sowie von Rohnert: Die Inspir. der Schrift u. ihre Bestreiter, 1889, und: „Was lehren die derzeitigen deutschen Proff. u.“ (1892). Milder urtheilte — auf Grund alt-dogmatischer Auffassung — Dieckhoff, „Die Inspir. u. Irthumslosigkeit der h. Schrift“ (1891 u. noch einmal 1893). Neben Ab. Zahn (reformirt) und Rupprecht (lutherisch s. Bd. II, 1 S. 644) huldigt der alt-dogmatischen Theorie des 17. Jahrhunderts und entwickelt in schroffster Weise „die Dictatur (!) des heiligen Geistes“ W. Kölling: „Die Lehre von der Theo-

pneustie" (1891) und dem ähnlich die inspiratio verbalis der reformirten Dogmatiker E. Böhl (Dogm. S. 445).

Zur Orientirung verweise ich auf die Schrift von Frank: Die Inspir., insonderheit die Verbalinspir. der h. Schrift, 1885, und besonders auf P. Gennrich: Der Kampf um d. h. Schrift u., 1898. Die überreiche hier hineinschlagende Literatur haben wir, in sachlicher Gruppierung, bereits Bd. II, 1 S. 644 ff. zusammengestellt. Ergänzend erwähne ich noch als bedeutsam für die Verwerthung der heiligen Schrift im Zusammenhange mit dem verkündigten Gnadenmittelwort die Abhandlungen von H. Schulz, Die Stellung des christl. Glaubens zur h. Schrift (2. A.) 1877; Kübel, Ist die Bibel Gottes Wort? (1879); R. Richter, Das Wort Gottes als Gnadenmittel (1881); Haug, Die Autorität der h. Schrift und die Kritik (1891); Kier, Bedarf es einer bes. Inspirationslehre (1891); E. Haupt, Die Bedeutung der heil. Schrift für den evang. Christen (1891); Heinrici, Schriftforschung und Schriftautorität (1891); Geß, Die Inspir. der Heiden der Bibel u. (1892); A. Stählin, Christenthum und h. Schr. (1892); Löber, Das test. spir. s. (N. Kirchl. Zeitschr. 1893, X bes. S. 789 ff.); Ziefe, Die Inspir. der h. Schrift (1894); M. Kähler, Unser Streit um die Bibel (1895); Kähler, Die h. Schrift als Wort Gottes (N. R. 3. 1896, S. 429 ff.). Gut orientirend ist der Artikel von H. Cremer über „Inspir.“ in H.-P.-R. 3. A. Gegen H. Cremer (Glaube, Schrift und Geschichte, 1896) trat Feyerabend auf in seiner Abhandlung „Glaube an die Bibel und Glaube an Christus“ (Mitth. u. Nachr. 1898, S. 490 ff.); gegen diesen mit durchschlagenden Argumenten E. Rüpe (Mitth. u. Nachr. 1899, S. 225 ff.). Vgl. Bd. II, 1 S. 611 f. — Schließlich verweise ich für die neutestamentliche Textkritik noch auf das eben erscheinende Werk von C. G. Gregory (Textkritik des N. T. Bd. I, 1900) und für die Entstehung des Kanons des N. T.'s auf Th. Zahn's monumentales Werk (Einf. in das N. T. 2. A. vgl. Grundriß der Gesch. des neutestamentl. Kanons, 1901) und desselben instructiven Vortrag: „Die bleibende Bedeutung des neutest. Kanons für die Kirche“ (1898), wo es zum Schluß (S. 61) heißt: „Wir entschlagen uns nicht der Pflicht, durch fortgesetzte Forschung und Prüfung des geschriebenen Gotteswortes immer gewisser zu werden. Aber die Geschichte des N. T.'s bis auf den heutigen Tag giebt uns guten Grund zu dem Vertrauen, in welchem wir auf dieses Buch aller Bücher das alte evangelische Bekenntniß anwenden: Verbum Dei manet in aeternum.“ Als Vertreter der modernen, rein zeitgeschichtlichen Auffassung des N. T. sind besonders zu nennen Holmann (Lehrb. der hist.-krit. Einf. ins N. T. 3./4. A. 1900), Züllicher (Einf. ins N. T. 4. A. 1901), G. Krüger (Entstehung des N. T.) und P. Wernle (Die Anfänge unserer Religion, 1901).

§ 46. Die Lehre von den Sacramenten.

1. Das Wort ist das eigentliche schlechthin heilsnothwendige Gnadenmittel. Denn ohne Wort — wie wir gesehen — gäbe es keine Geistesmittheilung und keine Heilsvergewisserung für den sündigen, Gnade bedürftenden Menschen. Das Wort Gottes trägt auch bereits den ganzen, ungetheilten und untheilbaren Heiland, den gottmenschlichen Herrn und Erlöser in sich, mit der ganzen Fülle seiner Geistesgaben und Gnaden (§ 40). Es wäre daher auch das ausreichende Mittel, wenn der einzelne in seinem Gewissen beunruhigte und geängstete Sünder durch die an sein bewußtes Geistesleben sich wendende Wortverkündigung (Gesetz und Evang. s. o. § 45, 2) zu voller persönlicher Heilsgewißheit gelangen könnte. Es liegt nun aber in der Eigenart des verkündigten und geschriebenen Wortes, daß es, obwohl durchs Ohr oder Auge an den Einzelnen sinnlich wahrnehmbar herantretend, sich doch an die Gesamtheit richtet oder Vielen zu gleicher Zeit nahegebracht werden kann und soll. Es trägt also mehr oder weniger unversellen Charakter an sich (s. o. § 44, 2) und wendet sich vor Allem an das geistige Bewußtsein. Da nun der zu heilende Mensch durch sein leiblich-bedingtes Naturleben eine eigenartig ausgeprägte Individualität darstellt (s. o. § 16), so erscheint es von vornherein als ein Erweis der gnadenreichen Herablassung des Herrn, daß Er seiner Gemeinde heilige Handlungen eingestiftet hat, in denen ganz speziell dem Einzelnen — und zwar in Rücksicht auf sein individuelles Bedürfniß — die Heilsgabe und Heilsgnade zugesichert und durch leiblich elementare Träger mitgetheilt werden soll und kann. Eben diese kirchlichen Handlungen nennen wir nach einem zwar nicht direct biblischen, aber doch sachlich berechtigten und auf die Tradition gegründeten Ausdruck „Sacramente“.

Das lateinische Wort sacramentum — als Uebersetzung des griechischen *μυστήριον* (vgl. Eph. 5, 32) — bezeichnet im Allgemeinen das cultisch Geheimnißvolle in der Religion. So in den altheidnischen Mythen. Ich verweise auf die interessante Schrift von G. Arich: Das

antike Mysteriumwesen und sein Einfluß auf das Christenthum, 1894. Nur scheint mir der Verfasser diesen Einfluß (namentlich auf die sogen. Arkandisziplin, S. 126 f.) zu überschätzen. Tertullian, der speciell vom sacramentum eucharistiae (adv. Marc. IV, 34) redet, bezeichnet auch den Fahnen- und Soldaten als sacramentum. Insbesondere wird die Offenbarung Gottes im Fleisch *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* genannt (1 Tim. 3, 16). Seit dem zweiten Jahrhundert (Didache 7 ff.; Justin) fixirt sich der Begriff als Bezeichnung für die kirchlichen Handlungen der Taufe und des Abendmahls (f. w. u. sub b).

Das Sacrament, sofern wir es als Gnadenmittel (§ 44) fassen, ist weder eine durch kirchliche Weihe geheiligte Sache (res sacra oder Reliquie), noch auch eine durch priesterliche Vermittelung „wunderbar“ sich vollziehende Vereinigung (unio) göttlichen Heilsgutes und irdischen Elements (res consecrata). Das wäre der römisch- oder griechisch-katholische Irrthum, der in der Consequenz zu heidnisch-abergläubischer Verehrung und Anbetung angeblich „heiliger“ und „wunderthätiger“ Dinge führte (Weihwasser, Bilder, Impanation als Analogon der Incarnation f. w. u. sub c). — Aber es darf das Sacrament auch nicht als ein bloßes Zeichen oder Symbol der im Wort bereits dargereichten Gnadengabe gefaßt werden, sodaß unser Glaube jenes „Sinnbild“ erst zum Träger des Heilsschatzes erheben müßte. Dann geriethen wir in die reformirt-schwarzgeistige Auffassung, die jede Gewähr des im Sacramente uns wahrhaft und wirklich (objectiv) dargebotenen Heilsgutes in Frage stellen würde (f. w. u. sub 2). Uns gilt vielmehr das Sacrament, sofern es auf der Stiftung und Verheißung des Herrn beruht, als diejenige heilige Handlung, die kraft des vom Wort durchdrungenen sichtbaren Elementes, dem Einzelnen innerhalb der Reichsgemeinde Jesu die Heilsgnade in sonderlicher (geistleiblicher) Weise wirklich und wahrhaft (real) darreicht und verbürgt.

Die neutestamentlichen Sacramente haben ihr (analoges) Vorbild schon im alten Bunde. Denn auch dort ward die Gemeinschaft Jahwe's mit dem Volk Israel und seinen einzelnen Gliedern besiegelt durch gottgeheilte Handlungen (Beschneidung,

Osterlamm), die im Zusammenhange standen mit der heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung des Erlösergottes (§ 28). Aber jene Zeichen und Mittel der Bundesgemeinschaft waren nur Schattenbilder dessen, was in Christo zur Verwirklichung kommen sollte und thatächlich dazu gelangt ist (§ 41). Wie in ihm die erlösende Selbstoffenbarung des Heilsgottes sich persönlich und leibhaftig für uns concentrirte (§§ 36 ff.), so hat der Erlöser sich selbst durch die Sacramente gnadenreich zu unserem Bedürfniß herablassen wollen, um in uns zu leben und gnadenreich zu wirken.

Daher haben die Sacramente für die neutestamentliche Gemeinde (§ 49) geradezu grundlegende (constitutive) Bedeutung. Sie gelten uns mit Recht — neben dem Wort der Heilsverkündigung (§ 45) — als Kennzeichen der Kirche (notae ecclesiae § 49). Ja, wir möchten sagen, nirgends prägt sich der Charakter kirchlicher Gemeinschaft so deutlich aus, als in ihrer Auffassung und Spendung der Sacramente. Ist doch für das Wesen und den Begriff des Sacramentes selbst vor Allem die stiftungsgemäße Spendung und Darreichung (δόσις) entscheidend. Denn diese ist die Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit des gottgewollten Empfanges (λήψις) von Seiten der heilsbedürftigen Individuen.

Wir meinen mit jener „stiftungsgemäßen Verwaltung“ weder einen bestimmt ausgeprägten liturgisch-kirchlichen Ritus, noch auch die speciell priesterliche Vermittelung (wie die Katholiken behaupten). Wohl aber sind für das Sacrament als solches die Einsetzungsworte des Herrn und die Darreichung im Dienste der christlichen Gemeinschaft, der sie eingestiftet sind, eine *conditio sine qua non*. Damit soll eben der individualistischen (sectirerischen) Willkür oder jedem (eventuell spöttischen) Mißbrauch des Heiligthums ein Damm entgegengesetzt werden.

Als kirchliche Handlungen vermitteln die Sacramente die (universelle) Heilsgabe und Gnade (die Sündenvergebung) in specifisch eigenartiger Weise. Denn das himmlische Gut (materia coelestis) d. h. der Heiland selber und seine heiligende Geisteskraft (§ 43) sind hier nach göttlicher Verheißung (durchs Wort) derart mit dem sinnlichen Element (materia terrestris) verbunden, daß dem heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Sünder eine sonder-

liche Glaubensstärkung zu Theil wird, wie sie zum Zweck seiner persönlichen Heilsergewisserung das (generell) verkündigte Wort allein nicht zu verleihen im Stande ist (s. o. §§ 44, 3). Ihre Nothwendigkeit ist zwar insofern eine heilsordnungsmäßig bedingte, als Gott der Herr nicht schlechtthin an sie gebunden ist (s. w. u. sub b). Die Gotteskindschaft des Menschen hängt nicht von den Sacramenten, sondern von der Gnade Gottes und dem Glauben an Christum ab. Aber jene (universelle) göttliche Gnade beweist ihren (speciell) herablassenden Charakter dadurch, daß sie — entsprechend dem „Gott geoffenbart im Fleisch“ — sich für uns und unser Heilsbedürfnis leiblich concentrirt, wie (universell) im hörbaren Wort, so (speciell) in dem sichtbaren Element. Auch hier soll der „Christus für uns“ sonderlicher Weise zum „Christus in uns“ werden. Das wird uns vollends klar entgegentreten, wenn wir nunmehr die spezifische Wirkungsweise der Sacramente näher ins Auge fassen.

2. Ihre Wirksamkeit (Efficacität) hängt aufs Engste damit zusammen, was wir als die Wirklichkeit (Realität) und Vollständigkeit (Integrität) der sacramentalen Handlung bezeichnen möchten. Hier liegt die Gefahr nahe, daß man die persönliche (subjective) Stellung oder die Würdigkeit, sei es des darreichenden Priesters, sei es des empfangenden Gläubigen zur *conditio sine qua non* macht für die Vollgiltigkeit des Sacraments. Dadurch aber würde alle Gewißheit in Betreff der wirklich uns dargebotenen Heilsgabe untergraben. Diese hängt eben nicht von der inneren Stellung des Darreichenden und Empfangenden ab, sondern lediglich von der göttlichen Zusage und Verheißung, bzw. von der stiftungsmäßigen Verwaltung. So allein gewinnt das Sacrament in der That Glauben stärkende Bedeutung. Die schwarmgeistige (reformirte) Idee, als wirke der Geist der Gnade, wie neben dem Wort (s. o. S. 369 f.), so auch abgesehen vom Sacrament (rein innerlich), zerstört oder stellt für den Zuhörenden in Frage die trostreiche Gotteskraft, wie sie der Herr an das Wort seiner Stiftung gebunden. Wir müßten uns dann mit unserem schwachen Glauben gleichsam „zum Himmel erheben“, um dort den Heiland zu suchen

und zu finden, während das Gnadenreiche im Sacrament doch gerade darin liegt und darauf beruht, daß Er uns in solchen Handlungen ganz speciell nahetritt und sich selbst dazureichen verheißt hat. Daher wirken die Sacramente nicht als bloß sinnbildliche „Unterpfänder“ oder „Zeichen“ (Symbole), sondern als wirkliche Träger der Heilsgabe, gleichsam als leibhaftige Vergegenwärtigung des Heilsgutes d. h. der Vergebung der Sünden und Aufnahme in die Gotteskindschaft, bzw. Versiegelung und Vertiefung unserer Gemeinschaft mit dem für uns gestorbenen und auferstandenen Herrn (vgl. § 41 f.).

Es gilt aber auch sich zu hüten vor dem andern Extrem, d. h. vor jener abergläubischen Vorstellung, wie sie in der römisch- und griechisch-katholischen Auffassung der Heilswirkungen des Sacramentes uns entgegentritt. Es handelt sich nicht um eine directe (mystische) Naturwirkung, wie sie — ganz abgesehen von der Empfänglichkeit oder Bedürftigkeit dessen, dem das Sacrament „applicirt“ wird — durch die Handlung selbst (*ex opere operato*) eintreten soll. Denn das wäre in der That zauberhafte Magie! Es reicht auch nicht aus, um die Segenswirkung zu verbürgen, daß der Empfänger „keinen Riegel“ vorschiebt (*obicem non ponit*). Dann könnte und dürfte es ja auch an Todten oder an vernunftlosen (unpersönlichen) Wesen vollzogen werden.

Daß solches bei der in der christlichen Kirche gangbar gewordenen Kindertaufe nicht der Fall ist, werden wir später (§ 47, s) sehen. Die Segenswirkung (Aufnahme in die Gotteskindschaft aus Gnaden) ist auch hier (wie bei allen actus directi göttlicher Gnade) durch Heilsempfänglichkeit und -Bedürftigkeit bedingt. Daß aber — wie neuerdings manche lutherische Dogmatiker lehren — die Sacramente im Unterschiede vom verkündigten Worte eine sonderliche „leibliche Naturwirkung“ zur Folge haben sollen, erscheint mir wie ein Zugeständnis an die römische Mystik (s. w. u. sub c). Mag man auch den (persönlichen) Glauben als das bedingende Empfangsorgan für jene spezifische Natur-Heilswirkung der Sacramente voraussetzen oder fordern: immerhin mißt sich hier ein dem evangelischen Glaubensbewußtsein fremdes Element ein, das der Idee der *sola gratia* und der Eigenart jener spezifischen Heilsgabe (Vergabung der Sünden) widerspricht. Wir wollen damit keineswegs jene, unsere leibliche Natur heiligende Wirk-

ung göttlicher Gnade (als Pfand und Angeld schließlicher Verklärung s. w. u. §§ 59 f.) überhaupt bestreiten. Sie vollzieht sich aber bereits durch das Wort Gottes und das Zeugniß des Geistes in denen, die Christo angehören und gliedlich mit ihm verbunden sind (vgl. 3. B. Röm. 8, 11; Eph. 5, 30; 1 Kor. 6, 12). Und diese Gewißheit gewinnt durch die sacramentalen Handlungen (besonders im heiligen Abendmahl durch Empfang des Leibes und Blutes Christi s. § 48, c) allerdings eine besondere Versiegelung und Verbürgung. Aber darin liegt nicht die spezifische Wirkung der sacramentalen Handlung als solcher. Sonst müßte denjenigen, die, ohne das Sacrament empfangen zu haben oder empfangen zu können, abscheiden, die Auferstehungshoffnung oder die Gewißheit leiblicher Verklärung verloren gehen. Die Behauptung einer aparten „heiligenden Naturwirkung der Sacramente“ scheint mir auf die schiefe Ebene der römischen Mystik zu führen und kein erfolgreicher Gegenwurf gegen den „antimysterischen Zug der reformirten Kirche“ (Stahl) zu sein (s. w. u. sub c).

Als lutherische Christen betonen wir, daß auf Grund der Stiftung des Herrn der ganze Heilsschatz — Christus und die Vergebung der Sünden — sich für den Heilsempfänglichen und Heilsbedürftigen zur Stärkung seines Glaubens und zur Förderung seines inneren Lebens in den Sacramenten concentrirt darbietet. Darin liegt der spezifische Segen und die sonderliche Heilswirkung der Sacramente. Desto mehr muß aber die Nichtachtung oder gar der frivole Mißbrauch eine gesteigerte Krisis herbeiführen für alle diejenigen, die es ohne Heilsdurst oder Heilshunger empfangen. Was wir in dieser Hinsicht von Christo selbst (S. 191 f.) und seinem Wort der Gnade (S. 339 f.) sagen mußten, steigert sich bei der sacramentalen Handlung insofern, als diese sich spezifisch an das Einzelindividuum wendet und dadurch seine Verantwortlichkeit steigert. Außerdem erscheinen die Sacramente im besonderen Sinne als gottgeheilte Kennzeichen der Gemeinde Christi (*notae ecclesiae*), deren Verachtung oder gar Schändung sich — mehr oder weniger bewußt — direct gegen Christus wendet, der sich für uns hingegen, um durch diese Gnadenstiftungen in uns einzugehen und bei uns zu bleiben. Die kritisch-richtende Macht der Sacramente für die Verächter oder Leichtfertigen ist der negative Beweis für ihre concentrirte Trostmacht und Segenswirkung, wie sie sich

im Herzen aller Empfänglichen und nach der Gnade des Herrn Seufzenden durch diese sonderliche Vermittelung und Versiegelung der Sündenvergebung zu erfahren giebt.

3. Die Beantwortung der Frage nach der Anzahl der Sacramente ist selbstverständlich bedingt durch die Auffassung ihres Wesens (sub 1) und ihrer Heilswirkung (sub 2). Die römische und griechische Kirche rühmt es als einen Vorzug ihrer gnadenpendenden Macht, daß sie das ganze menschliche Leben von der Geburt bis zum Grabe durch jene seit dem 12. Jahrhundert aufkommenden (s. w. u. sub b) sieben Sacramente zu heiligen im Stande sei. Aber es fehlt dafür der feste biblische Grund (s. w. u. sub a) d. h. die nachweisbare Einsetzung durch den Herrn, sowie andererseits der dem Sacrament eignende Gnadenmittelcharakter, wie er in dem elementaren, vom Herrn selbst geordneten Träger der Heilsgabe (*materia terrestris*) und in der durchs Wort an das Element geknüpften Heilsgabe enthalten ist. Nur von der Taufe und dem Abendmahl können und müssen wir sagen, daß der Herr sie als Heilsmedien durch seine Stiftung sanctionirt und seiner Jüngergemeinde befohlen hat. Deshalb gilt der christlichen Kirche die Taufe als das spezifische Mittel der Eingliederung des Einzelnen in die christliche Gemeinschaft, die der geistliche Leib Christi ist (§ 49). Wir bezeichnen daher dieses „Wasserbad im Wort“ als das Sacrament der Neugeburt, sofern es dem einzelnen heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Menschen den auf Gottes Zusage gegründeten Anfang des neuen Lebens in der Gotteskindschaft allein aus Gnaden versiegelt und thatsächlich verbürgt (§ 47). Das heilige Abendmahl aber, als „Sacrament des Altars“, weist uns hin auf den Opfertod Christi (§ 41), der uns hier „zur Vergebung der Sünden“ in sonderlicher Weise nahttritt. Durch Darreichung seines Leibes und Blutes in dem gesegneten Brod und Wein will der Herr sich selbst uns geistlich mittheilen zur Stärkung unseres Glaubens und Vertiefung unseres Heilsstandes. Es gilt uns daher als das Sacrament der geistlichen Lebensernährung in der neutestamentlichen Bundsgemeinschaft (*communio*). Es soll

sich uns zugleich bewähren als das wahrhaftige Sterbesacrament, sofern es uns durch die Gemeinschaft mit dem für uns gestorbenen, durch die Auferstehung und Himmelfahrt verklärten und geistleiblich gegenwärtigen Reichshaupte (§§ 38 u. 42) die Gewißheit des ewigen Lebens verbürgt (f. § 48). Daher sind auch die Taufe und das Abendmahl auf Grund der Stiftung Jesu spezifische Kennzeichen der christlichen Kirche geworden und als solche von allen Confectionen und Denominationen anerkannt.

Es läge nun nahe — im Hinblick auf die in der christlichen Kirche seit den ersten Jahrhunderten ihres Bestandes allgemein gewordene Kindertaufe (f. § 47, 3) — der Confirmation (in Analogie mit der römischen oder griechischen Firmung) als der bewußten Bestätigung des Taufbundes oder als Einsegnung zu selbstständiger Theilnahme an allen Heilsgütern der christlichen Kirche einen sacramentalen Charakter zu verleihen. Allein hier liegt weder eine Stiftung des Herrn vor, noch auch ein durch sein Wort geheiligtes sinnliches Element als Träger der Gnadengabe. Und die nach apostolischem Vorbilde (f. w. u. sub a) bei diesem Einsegnungsact angewendete Handauflegung, so berechtigt sie als sinnbildliche und glaubenstärkende Handlung erscheinen mag, ist doch schlechterdings kein gottgesetztes, die Gnadengabe uns versiegelndes (exhibitives) Heilsmedium. Die Confirmation ist auch keineswegs (wie bei den Reformirten und Methodisten) als eine Art „Ergänzung“ der für unvollkommen gehaltenen Taufgnade zu fassen (woburch die Kindertaufe als wirkliches und vollständiges Sacrament zweifelhaft würde); oder aber (wie bei den Katholiken) als ein selbstständiges Sacrament (Chrisma), bei dem jedoch die Einsetzung und das Gebot Christi schlechterdings nicht nachweisbar ist. Wir müssen also vom lutherischen Standpunkte aus die Confirmation als eine kirchliche Sitte betrachten, deren Vollberechtigung und Segenswirkung nur dann unbestreitbar ist, wenn wir sie weder als Ergänzung der Taufhandlung, noch als selbstständiges Sacrament ansehen, sondern lediglich als bewußte, mit dem Glaubensbekenntniß verbundene Bestätigung des Taufbundes unter fürbittender Theilnahme und einsegnender Handauflegung von Seiten der kirchlichen Gemeinschaft (f. w. u. sub c).

Anderes scheint es mit der Beichte (Bußbekenntniß) und insonderheit mit der Absolution zu stehen, da der Herr selbst seiner Jüngergemeinde die Vollmacht „zur Vergebung der Sünden“ unter dem Bilde der „Schlüsselgewalt“ (Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23) verliehen hat (f. w. u. § 49, 3). Allein so unzweifelhaft dieses ist, so wenig trägt doch die Absolution an sich sacramentalen Charakter (wie bekanntlich Melancthon in der Apologie

es den Römern noch zugestehen wollte, f. w. u. sub b). Denn ihr fehlt das spezifische Kennzeichen des elementaren Trägers der Heilsgabe. Und vollends kann die in dem Beichtbekenntniß zu Tage tretende „Buße“ (confessio oris) schlechterdings nicht durch priesterliche Einwirkung und Mitwirkung die Signatur des Sacramentalen aufgeprägt erhalten. Gleichwohl werden wir zugestehen können (f. w. u. § 48, 3), daß Beichte und Absolution als würdige Vorbereitung zum heiligen Mahle — gegenüber der Gefahr eines leichtfertigen Genusses — anzuerkennen oder auch als selbständige, sei es amtliche, sei es brüderliche Zusicherung der Sündenvergebung an den verzagten, aber bußfertigen Gläubigen zu werthen sind. Daß hierbei die sogenannten „Privatbeichte“ — ohne hierarchisch erzwungene „Ohrenbeichte“ — für angefochtene Gemüther als ein vollberechtigtes Mittel zur Vergewisserung des Gnadenstandes gelten kann und soll, wollen und dürfen wir vom evangelischen Gesichtspunkte aus nicht bestreiten. Nur soll dabei die christliche Freiheit gewahrt, d. h. mehr das Recht dazu, als die Pflicht betont werden und jeder Schein, als handle es sich hier um ein hierarchisch zu wahrendes oder zu vermittelndes sacramentales Heilsgut, vermieden werden.

Leichter ist die Entscheidung in Betreff der noch übrigen drei Sacramente, die von katholischer Seite als solche bezeichnet und beansprucht werden. Daß die Ehe zwar ein von Gott (schon durch die Schöpfung, §§ 12 u. 16) gesetztes und vom Herrn anerkanntes (Matth. 19, 4 f.) Heiligtum ist, steht ja allen Christen unbedingt fest. Ehebruch und Ehescheidung gelten und sollen uns deshalb gelten als sündliche Schändung jenes gottgeweihten Verhältnisses von Mann und Weib, das Paulus als ein „Geheimniß“ gewaltiger Art (Eph. 5, 31 f.) bezeichnet und nach alttestamentlichem Vorbilde (Hos. 2, 19 f.) mit dem Verhältniß des Herrn zu seiner Gemeinde in Parallele stellt (vgl. 1 Kor. 12, 12. 27 mit Eph. 5, 23 ff.). Aber die Ehe selbst ist weder von Christo gestiftet, noch auch als ein Gnadenmittel zu bezeichnen (f. o. § 44, 1). Denn sie gehört dem natürlichen Leben an. Und die Trauung, die ja auch in der katholischen Kirche nicht als das eigentlich sacramentale gilt, ist zwar eine vollberechtigte kirchliche Ordnung und Sitte, durch welche sich die Einsegnung der gottgeheiligten Ehe in öffentlicher Weise (vor der Gemeinde oder den Trauzeugen im Hause) vollzieht. Aber sie darf nicht als ein heilsordnungsmäßiger, geschweige denn heilsnothwendiger Act angesehen werden. Denn die Trauung ist weder durch die heilige Schrift direct geboten, noch auch ein Mittel der Heilsapplication, sondern nur die Bedingung für eine durch Gottes Wort geweihte und durchs Gebet geheiligte Eheschließung (copula carnalis) und Geführung (communio vitae). Die Trauung soll daher als ein durch kirchliche (oder staatliche) Ordnung sanctionirter und berechtigter Weiheact für die Hausbegründung und die

christliche Familie (Ps. 127) gewerthet und respectirt werden. Aber als ein Sacrament darf sie uns nicht gelten.

Ebensowenig können wir zugestehen, daß die Priesterweihe oder kirchliche Ordination der Amtsträger — obwohl sie in der Handauflegung der Apostel ihr biblisches Vorbild hat (Apostelg. 13, 5) — sacramentalen Charakter trägt. Denn sie vermittelt nicht die Heilsgabe als solche, sondern ertheilt nur die für einen sonderlichen Beruf der Gnadenmittelverwaltung bedeutsame Weihe und kirchliche Berechtigung dazu (Ritevocation s. § 49, 3).

Daß endlich die letzte Oelung (unctio extrema) weder auf eine Stiftung des Herrn zurückgeführt werden kann, noch auch durch apostolisches Vorbild (Mark. 6, 13; Jak. 5, 14) zu einem Sterbesacrament erhoben werden darf, liegt für einen Jeden auf der Hand, der den in jener Zeit gangbaren Gebrauch des Oeles als leiblichen Heilmittels kennt und das „Gebet des Glaubens“ (eventuell in Zusammenhang mit der Handauflegung Mark. 16, 18?) als ein von Gott gesegnetes Mittel der Krankenheilung anerkennt, diese aber selbstverständlich dem gnädigen Willen Gottes anheimstellt (s. v. S. 318 f.). Die „Sündenvergebung“ als solche (Jak. 5, 16) ist an diese Handlung nie und nimmer gebunden. Und als Sterbesacrament haben und gebrauchen wir das vom Herrn selbst gestiftete Abendmahl (s. § 48, 2).

§ 46. Zusammenfassung.

1. Als Sacramente bezeichnen wir die vom Herrn seiner Gemeinde eingestifteten heiligen Handlungen, die das Heilsgut des gnädigen Gottes: Christum und seinen Geist zur „Vergebung der Sünden“ — dem einzelnen heilsbedürftigen Menschen zu persönlich-individueller Heilsvergewisserung in der Form leibhaftig-elementarer Vermittelung nach göttlicher Heilsordnung und Verheißung darreichen und zueignen sollen.

2. Die Wirklichkeit (Realität) und Vollkräftigkeit (Integrität und Efficacität) der Sacramente als Träger göttlicher Heilsgabe hängt nicht von dem (persönlichen) Glauben des Darreichenden oder Empfängers ab, sondern lediglich von dem göttlichen Wort der Stiftung und der schriftgemäßen Darreichung in der christlichen Gemeinschaft (§ 49). Gleichwohl ist die heilbringende Segenswirkung des Sacraments nicht als magisch-mystische Naturwirkung (ex opere operato) zu denken, sondern erscheint bedingt durch die Heilsbedürftigkeit und Heilsempfänglich-

keit dessen, dem es mitgetheilt wird. Die Verachtung oder der frivole Mißbrauch der im Sacrament sich concentrirenden Heilsgabe wird und muß jedoch eine verschärfte Krisis mit sich führen.

3. Als vom Herrn eingesetzte sacramentale Handlungen dürfen in der christlichen Kirche nur die Taufe, als das Sacrament der geistlichen Neugeburt (§ 47), und das Abendmahl, als das Sacrament der geistlichen Lebensernährung (§ 48) gelten. Mit Beziehung auf die Kindertaufe (§ 47, 3) hat die Confirmation, sowie als Vorbereitung zum Abendmahl die Absolution (nach dem Bußbekenntniß oder der Beichte) ihre volle kirchliche Berechtigung. Sie dürfen aber ebensowenig wie die Ehe, Ordination oder letzte Oelung als sacramentale Handlungen gewerthet und bezeichnet werden.

a) Die heilige Schrift giebt uns — wie wir schon oben sahen (S. 381) — keine Begriffsbestimmung des Sacraments. Aber zweierlei hebt sie aufs Deutlichste und Gewisseste hervor, wodurch unsere evangelisch-lutherische Auffassung des sonderlichen Charakters der neutestamentlichen beiden Sacramente als vom Herrn gestifteter heiliger Handlungen zu realer Application der Heilsgabe an den Einzelnen bestätigt und besiegelt wird. Der innerliche Zusammenhang und zugleich die Unterscheidung der betreffenden alt- und neutestamentlichen Cultushandlungen erscheint hier von tiefster Bedeutung. Christus hat auch in dieser Hinsicht den „neuen Wein“ nicht in die „alten Schläuche“ gießen wollen. Zwar empfing Er selbst als Kind (Luk. 2, 21) das im alten Bunde geltende „Zeichen der Beschneidung“ (Röm. 4, 11 vgl. mit 9, 4 f.). Er unterstellte sich freiwillig der Buß- und Wassertaufe des Johannes, um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Matth. 3, 15 s. 124). Aber bereits der Täufer wies über diese vorbildliche Handlung hinaus auf die Geistes- und Feuertaufe, die der Herr den Jüngern verheißt und in Aussicht stellt (Apostelg. 1, 5). Und bei seinem Scheiden segt Er selbst die Taufe „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“ als das Mittel der Aufnahme in die Jüngerschaft Jesu ein (Matth. 28, 19: *μαρτυρεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* vgl. Apostelg. 2, 38). Ja, Er knüpft an sie, wie an den Glauben, das ewige Heil (*ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται* Mark. 16, 16) und fordert von Jedem, der aus dem Fleisch geboren worden, eine Neugeburt aus Wasser und Geist (Joh. 3, 3–5 s. v. u. § 47, a). — Das heilige Abendmahl aber knüpft der

Herr an das mit den Jüngern gemeinsam genossene Passahmahl (Matth. 26, 17 ff., Mark. 14, 12 ff., Luk. 22, 7 ff.), bezeichnet jedoch (im Unterschiede vom, ja im Gegensatz zum Passah) den dargereichten Kelch als „das Neue Testament in seinem Blute“ (vgl. bes. Luk. 22, 20). Dadurch wird das Eigenartige dieser auf seinen Opfertod hinweisenden Heilsgabe „zur Vergebung der Sünden“ (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) charakterisiert, wie denn im Johannesevangelium neben der Idee der Taufe (Joh. 3, 3 ff.) die im heiligen Mahl sich verwirklichende Idee des geistlichen Genusses seines Fleisches und Blutes Joh. 6, 51 ff. angedeutet erscheint (s. § 48, a). Es ergiebt sich aus der Art, wie Jesus diese beiden Sacramente einführt und werthet, sowohl der heilsgeschichtliche Zusammenhang, wie der spezifische Unterschied der alt- und neutestamentlichen Gnadenmittel.

So erklärt es sich aber auch, daß Paulus, indem er die volle Heilsrealität in Taufe und Abendmahl betont (Gal. 3, 27; Röm. 6, 3 vgl. mit 1 Kor. 10, 16; 11, 23; 12, 13), trotz der von ihm anerkannten Parallele mit der Beschneidung (Kol. 2, 11 f.) und dem Passahlamm (1 Kor. 5, 7) doch die alttestamentlichen Vorbilder nur als „Schatten“ des Zukünftigen, die volle Wirklichkeit aber (*τὸ δὲ σῶμα* Kol. 2, 17) als in Christo erschienen bezeichnet. Es dürfen also die Sacramente innerhalb des neuen Bundes nicht als blos sinnbildliche Zeichen (*signa semantica*) gefaßt werden, sondern sie tragen heilsordnungsmäßig den Charakter wirklicher Gnadenmittel (*media salutis metadotica*), durch das Wort und die Zusage des Herrn geheiligt. Es wäre geradezu Rückfall in die alttestamentlich-unvollkommene Stufe der Heilsoffenbarung (s. o. § 28 S. 626 ff.), wollten wir (nach reformirter Anschauung) auch in den neutestamentlichen Sacramenten bloße Symbole oder Schattenbilder, nicht aber wirkliche, gottgeordnete Heilsmedien sehen. Selbst unsere alten lutherischen Dogmatiker entgingen nicht der Gefahr, diesen bedeutsamen Unterschied zu verwischen (vgl. Regidius Hunnius, *De sacramentis veteris et novi Test. etc.* 1595 und Walth. Meißner, *Doctr. orthod. de sac. V. et N. T.* 1625 sq.). Nur legten sie den „Sacramenten“ des alten Bundes dieselbe reale Heilsnothwendigkeit und Heilskraft bei, wie den neutestamentlichen. So wurde auch die alttestamentlich orientirte Johannestaufe mit der christlichen identificirt. Dagegen verweisen wir auf Apostelg. 19, 4 ff. s. w. u. § 47, a.

Insonderheit ist es der Ebräerbrief, der die alttestamentlichen „Gaben“ (*τὰ δῶρα*) als bloße „Vorbilder und Schatten der himmlischen Dinge“ kennzeichnet (Ebr. 8, 5 f. vgl. 9, 23; 10, 1), während Christus, als „eines besseren Testaments Mittler“, seine Heilsgüter „auf bessere Verheißungen“ hat gründen wollen (Ebr. 8, 8 mit Berufung auf Jer. 31, 31 ff.). Ja, es wird das alttestamentliche „Heiligthum“ als ein (relativ) „weltliches“ bezeichnet (Ebr. 9, 1), mit irdisch-vergänglichem Priesterthum, mit „mancherlei

Speisen und Tränken und verschiedenen Taufen“ (*βαπτισμοὺς διαφόρους* Ebr. 9, 10), die bis auf die Zeit der „Aufrichtung“ (des neuen Bundes) Geltung hatten (s. Bd. II, 1 S. 627 f.). Christus aber ist gekommen als „Mittler des N. T.“. Durch sein Blut einmal ins Heilige eingegangen, hat „Er eine ewige Erlösung erfunden“ (9, 12). Deshalb haben wir auch die Freude (*παρρησία*) zum Eingange ins Heilige, die wir — „gewaschen am Leibe mit reinem Wasser“ und „besprenget die Herzen“ mit dem Blute Christi — hinzutreten dürfen „in Vollkräftigkeit des Glaubens“ (*ἐν πληρογορίᾳ τῆς πίστεως*), weil „los vom bösen Gewissen“ durch Vergebung der Sünden (Ebr. 10, 19 ff.). Das ist der köstliche Schatz, den die Christen als Glieder des neuen Bundes an ihren beiden Sacramenten haben; deshalb werden sie ermahnt, festzuhalten „das Bekenntniß unentwegt; denn treu ist Er, der es verheißt hat“ (10, 23).

Unberechtigt aber scheint es uns, aus jenem Worte des Ebräerbriefs (10, 22 *λελουσμένοι τὸ σῶμα ὑδατι καθαρῶ* vgl. 1 Kor. 6, 19 f.; 12, 13; Gal. 3, 27; Eph. 5, 26) auf eine „heiligende leibliche Naturwirkung“ des Sacramentes zu schließen (so Thomastius u. A. s. dagegen § 47, a u. c). Das wäre ebenso falsch, als wollten wir aus Joh. 6, 54 (vgl. 1 Kor. 10, 16 ff.) die Folgerung entnehmen, daß unsere Leiber durch den Abendmahlsgenuß erst Christi Glieder werden oder die Auferstehungsgewißheit gewinnen. Dagegen spricht nicht blos Röm. 8, 11 (s. o. S. 386), sondern vor Allem jenes Wort Jesu, das uns nicht blos vor der grob sinnlichen (Capernaitischen), sondern vor jeder Annahme einer magisch-mythischen Naturwirkung des Sacraments zu warnen geeignet ist: „das Fleisch ist nichts nütze; die Worte, die ich zu Euch geredet, die sind Geist und sind Leben“ (Joh. 6, 63; vgl. 2 Kor. 3, 6). S. w. u. § 48, a.

Daß die römisch-katholische Sacraments-Idee, sowie die von ihnen geforderte Siebenzahl keinerlei biblischen Grund hat, haben wir schon oben dargelegt (S. 388 ff.). Speciell aber die Handauflegung (bei der Confirmation, Ordination oder Absolution) hat zwar ein apostolisches Vorbild zur Grundlage (s. o. S. 390 f.), aber kein directes Gebot des Herrn. Und die sogen. Schlüsselgewalt, d. h. die Vollmacht Sünden zu vergeben und zu behalten, wie sie Christus zuerst dem bekennenden Petrus (Matth. 16, 19), dann aber der ganzen „Gemeine“ (*ἐκκλησία* Matth. 18, 17 f.) und nach der Auferstehung allen Jüngern zuspricht (Joh. 20, 22 f.), begründet keine sonderliche sacramentale Handlung, sondern wird sich uns als ein Stück der allgemeinen christlich-kirchlichen Heilsordnung erweisen (s. w. u. § 49, 3 u. § 53, 1).

b) Die kirchliche Lehre von den Sacramenten knüpft an den bekannten Augustin'schen Satz an: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Nur scheint er uns zu formal-objectiv gefaßt zu sein. Denn es handelt sich hier doch nicht blos um ein *verbum visibile*

oder quaevis res sacra, noch auch um ein signum externum rei sacrae (wie z. B. das Kreuzeszeichen oder die ein für allemal consecrirten Elemente), sondern um eine actio a Deo (per Christum) mandata, durch welche die gratia visibilis (materia coelestis) per visibile elementum (materia ter-
restris) singulis utentibus exhibetur. Verbum — sagt Hutter — numquam vel cum re terrena vel cum re coelesti unitur, so daß in dieser unio bereits die substantia sacramenti gewährleistet sei. Vielmehr sei das Wort das ursächliche Mittel (*αἰτιον ποιητικόν*), ut duae illae partes essentiales unum sacramentum constituent in usu sacramentorum. Es gehören also zum Sacramentsbegriff nothwendig die *δόσις* und die *λήψις*, d. h. die Verwaltung gemäß den Einsetzungsworten (forma externa sacramenti), durch welche eben die unio sacramentalis (als forma interna?) bedingt sei. Hier liegt freilich noch eine gewisse dogmatische Unklarheit vor; denn es kann den Schein gewinnen, als trete bereits eine Verbindung des himmlischen und irdischen Elements ein — etwa durch die benedictio fontis bei der Taufe oder die consecratio panis et vini beim Abendmahl — auch abgesehen von dem usus. Aber dieser römische Irrthum wird sowohl von unseren Bekenntnißschriften, als von unseren alten Dogmatikern entschieden abgewiesen. Sie wollen den usum salutarem oder salutarem sacramenti fructum an den Glauben gebunden sehen (im Gegensatz zum op. operatum), die substantia und integritas sacramenti sei aber (im Gegensatz zu den Schwarmgeistern) an die stiftungsgemäße Verwaltung gebunden. Und dazu gehören die Darreichung und der Empfang gemäß den Einsetzungsworten. Dabei steht es für unsere alten lutherischen Dogmatiker fest, daß die Sacramente nicht bloße testimonia (signa) der göttlichen Gnade seien, sondern salutis organa (signa metadotica), durch welche gemäß göttlicher Ordnung allen Empfängern die himmlische Gabe (res coelestis oder gratia evangelica) dargeboten (offertur), den Gläubigen aber zu ihrer Seligkeit mitgetheilt (confertur) und versiegelt wird (obsignatur). Gleichwohl gilt der Satz: necessitas non est absoluta, sed ordinata, d. h. sie gehören zwar zur gottgewollten Heilsordnung, sind aber nicht an und für sich nothwendig zur Seligkeit, sofern Gott an sie nicht schlechterdings gebunden ist. Daraus erklärt sich die Hollaz'sche Formel: defectus (privatio) non damnat, sed contemtus, d. h. nicht der unverschuldete Mangel (z. B. das Nichtgetauftein von Kindern oder das eventuelle Nichtgenießen können des Abendmahls) macht des Heiles verlustig, sondern nur die verächtliche Geringschätzung oder Abweisung des Sacraments als Gnadenmittel. Für die kirchliche und confessionelle Gemeinschaft seien sie aber als notae ecclesiae ebenso wesentlich und constitutiv, wie die Predigt des Evangeliums (vgl. Augsb. Conf. Art. VII). Ja, in diesem Zusammenhange wird in der Augsburger Confession (Art. IX) z. B. von der Taufe gesagt: quod sit ne-

cessarius ad salutem, d. h. sofern (nach dem göttlichen ordo salutis) per bapt. offertur gratia Dei (s. w. u. § 47, b). Im Grunde aber ist die Wirkung beider, des verkündigten Wortes und der gespendeten Sacramente, ein und dieselbe: eadem gratia, idem effectus est verbi et ritus (sacramentorum); sie bezwecken beide die remissio peccatorum und die certitudo salutis (vgl. Apol. p. 202).

Daß hier die Eigenart der Sacramentswirkung nicht energischer betont wird, erklärt sich aus der Opposition gegen Roms Lehre vom opus operatum, wonach sine bono motu utentis sacramenta non ponenti obicem conferunt gratiam, was die Apologie (p. 204) als eine judaica opinio certimonial-gehehliger Art perhorrescirt. Andererseits wird den Reformirten gegenüber hervorgehoben, daß der spezifische Zweck der Sacramente sei die oblatio, collatio, applicatio et obsignatio gratiae evangelicae, wobei als Nebenzwecke genannt werden: das vinculum caritatis innerhalb der christlichen Kirche, die sichtbare Vergegenwärtigung der beneficia Christi, die Unterscheidung der Glaubensgemeinschaften und die incitamenta ad pietatem etc.

Daß bei dieser Auffassung des Wesens und der Heilswirkungen der Sacramente nur Taufe und Abendmahl als solche von der protestantischen Kirche anerkannt wurden — und zwar auf Grund der heiligen Schrift und gemäß altkirchlicher Tradition — liegt auf der Hand. Selbst Johannes Dam. weiß nur von jenen beiden Sacramenten zu sagen. Erst seit dem Mittelalter (11. Jahrhundert) kommt die Vielheit der heiligen Handlungen, offenbar zur Erhöhung der priesterlichen Macht und des kirchlichen Einflusses, allmählich auf. Hugo v. St. Victor (so auch Abälard) nennt fünf Sacramente, und seit Petrus Lomb. († 1160) wird die Siebenzahl (als heilige Zahl) vertheidigt. Aber noch keineswegs allgemein oder unterschiedlos. Denn selbst Thomas v. Aquino bezeichnet noch Taufe und Abendmahl als Haupt-sacramente (potissima sacr.), weil diese durch das Wasser und Blut aus dem Leichnam Jesu (Joh. 19, 34; vgl. 1 Joh. 5, 6) prognosticirt seien. Erst seit der Synode von Florenz (1439) wurde in der römischen (Trid. sess. VII) und allmählich auch in der griechischen Kirche (Conf. orth. I qu. 98) die Siebenzahl sanctionirt, wobei die drei: Taufe, Confirmation und Ordination, als nur einmal zu vollziehende, dem Empfänger einen character indelebilis aufprägen sollen (i. e. spirituale quoddam signum a ceteris distinctum imprimunt in anima)! Hingegen seien die Buße (poenitentia), das Abendmahl (sacra coena), die Ehe (matrimonium) und die letzte Oelung (unctio extrema) wiederholbar. Jedenfalls spricht das Tridentinum (sessio VII, 1) das Anathema aus über Jeden, qui dixerit: sacramenta novae legis (!) non fuisse omnia a J. Christo instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem. Und von diesen sieben allen heißt es (de sacrm. c. 8),

daß sie *ex opere operato conferunt gratiam*, wobei Bellarmin gewisse dispositiones beim Empfänger (Buße und Glaube?) als nothwendige Bedingungen hervorhob. Vgl. Möhler, *Symbolik* S. 254 ff. und neuerdings Chr. Pesch, *Praelectiones dogm. tom. VI De sacramentis* (jesuitisch). Ferner M. J. Schreeben: *Die Mysterien des Christenthums* (2. Ausg. 1898 p. 243 ff.); R. Gühr, *Die h. Sacramente der kath. R.* 1897 Bd. I, wo S. 19 das Sacrament definiert wird als rituelle Handlung oder Sache (?), die auf Grund göttlicher Anordnung die Kraft besitzt, des Menschen Heiligung durch die Gnade zu bezeichnen und zu bewirken. Daß hier die Gnade als ein dingliches Gut — sei es als *gratia prima* im Sinne einer geistlich-medicinischen Lebensversicherung, sei es als *indulgentia* aus dem kirchlichen Thesaurus meritorum — den Einzelnen mitgetheilt werden soll, ergiebt sich besonders aus dem hierarchischen Mißbrauch, der mit dem „Sacrament der Buße“ (*poenitentia*) getrieben wurde und bekanntlich zum (käuflischen) „Ablass“ ausartete. Schon in der alten Kirche hatte man dem Bußwerk als solchem eine gewisse Heilsbedeutung neben der Taufe zugeschrieben. In dem Maße als man diese unter dem Gesichtspunkte einer Abwaschung der früheren Sünden betrachtete, sollten die später begangenen Sünden durch einen besonderen Bußact resp. Bußübungen (Fasten, Gebete, Almosen) gesühnt werden. So entwickelte sich (besonders seit Innocenz III., 1215) die Praxis der Ohrenbeichte. Als Bestandtheile der sacramentalen Buße galten neben der *contritio cordis* (deren Vorstufe die *attritio* sei), die *confessio oris* (vor dem Priester) und die *satisfactio operis*, wie sie gemäß hierarchischer Bestimmung im richterlichen Urtheilspruch der Absolution dem bußfertigen Sünder auferlegt ward.

Daß sich hier die ganze „Grundsuppe“ der Werktheorie, verbunden mit dem überhandnehmenden Ablass (*indulgentia* als Ersatz für das Bußwerk) unter dem Deckmantel der sacramentalen Vollmacht der Kirche verbarg, erkannte vor Allem Luther und wies das in seiner gewaltigen Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ durchschlagend nach. Aber es ist und bleibt bemerkenswerth, daß — trotz der Ablehnung der Ohrenbeichte und Ausmerzung jenes ganzen Rattenkönigs einer Werk- und Verdiensttheorie — doch die Absolution selbst im Zusammenhang mit dem Beichtbekenntniß gewissermaßen als ein sacramentaler Act (*sacramentum poenitentiae*) mit Berufung auf Matth. 18, 18 u. Joh. 20, 23 anerkannt und von Melanchthon in der Apol. der Augsb. Conf. (p. 202 sq.) ausdrücklich zugestanden wurde. Aber dieses Zugeständniß blieb nicht bloß „ohne Folgen“ (Luthardt), sondern ward ausdrücklich dadurch eingeschränkt, daß der Taufe und dem Abendmahl ihr einzigartiger sacramentaler Charakter gewahrt blieb. Das „Amt der Schlüssel“, das der Herr der Kirche anvertraut habe (s. w. u. § 49b), gäbe kein Recht zu einem priesterlichen (richterlichen) Urtheil auf Grund der

(erzwungenen) Ohrenbeichte (vgl. Conf. Aug. XXV p. 53 sq., Apol. p. 185; Art. Smalc. p. 321 und im Kl. Rat. den betr. Abschnitt vom Amt der Schlüssel). Die Privatbeichte und Personalabsolution (mit Handauflegung) wurde zwar (gewöhnheitsmäßig) noch festgehalten, aber nicht als „göttliche Forderung“ (*jure divino*) hingestellt. Allmählich ward in der liturgischen Praxis die mit der Beichte verbundene Absolution zu einem Vorbereitungsact für den Empfang des heiligen Mahles, trug also nicht den Charakter einer selbständigen sacramentalen Handlung. (Vgl. Kliefoth, *Die Beichte und Absol.* 1856 und die betr. Art. von Bezjchwiß und J. Kößlin in der R. E.). — Was aber die Confirmation betrifft, so wurde sie in der altkatholischen Kirche mit Handauflegung (Apostelg. 8, 17; 19, 6; Ebr. 6, 2) — zum Theil unter hinzugefügter Salbung (*chrismas salutis*) — an die Taufe angeknüpft (so schon bei Tert. de bapt. 8) und besonders beim Uebertritt getaufter Ketzer angewandt (Cypr.). In der griechischen Kirche wird sie noch jetzt mit der Kindertaufe verbunden (wie ja auch die Kindercommunion ihr als heiliger Brauch gilt s. w. u. § 48, b). In der römischen Kirche ist daraus eine selbständige sacramentale Handlung, die Firmung, entstanden, wie sie schon im Florentiner Concil (1439) und dann vom Tridentinum (S. VIII, art. de confirm.) sanctionirt wurde. Die „Salbung“ vollzieht sich demgemäß mit den Worten: *signo te signo crucis* (wie in unserer Taufliturgie) et *confirmo te chrismate salutis in nomine patris etc.* Ihre Kraftwirkung soll in der „Mittheilung des heiligen Geistes“ (*sicut datus est apostolis in die pentecostes*) liegen, auf daß ein Christ muthig den Namen Christi bekenne (*audacter Christi confiteatur nomen*). Es ist aber nicht einzusehen, worin sich die Confirmation dann von der Taufe abheben oder unterscheiden soll, es sei denn durch das selbständige Bekenntniß des Glaubens seitens der als Kinder Getauften und durch die unter dem Segen der Kirche geschehende Aufnahme der Täuflinge in die vollbewusste und vollberechtigte Theilnahme an der Gnadenmittelgemeinschaft. Aber diese kirchliche Handlung, die als solche weder vom Herrn eingesetzt, noch mit einem elementaren Träger der himmlischen Gabe stiftungsgemäß verbunden ist, als Sacrament zu bezeichnen, liegt keinerlei Berechtigung vor. An sie eine sonderliche Geistesmittheilung zu knüpfen (mit der Formel: „Nimm hin den heiligen Geist“ — wie auch manche protestantische Kirchenordnungen wollen), scheint uns vom dogmatischen Gesichtspunkte durchaus unberechtigt zu sein. Es darf auch — wie wir oben gesehen S. 388 — die Confirmation weder als „Erneuerung“, noch als „Ergänzung“ des Taufbundes gefaßt werden. So meist bei den Reformirten, Pietisten und Methodisten, aber auch bei manchen „Modernen“, z. B. D. Pfeleiderer (Grundriß § 236), der die Confirmation direct als „Ergänzung“ der (bloß symbolischen) Kindertaufe bezeichnet. Dadurch wird die Einzigartigkeit und Vollgiltigkeit des vom Herrn eingesetzten

Tauf sacraments (im Fall es an Kindern vollzogen worden) in Frage gestellt und der baptistischen Argumentation Raum gegeben (f. § 47, c). Aber als ein kirchlicher Einsegnungsact (mit Handauflegung und Gebet auf Grund des eigenen Bekenntnisses der Confirmanden) ist die Confirmation nur eine gläubige Bestätigung der Taufgnade und zugleich eine würdige Vorbereitung zum ersten Abendmahlsgeuß (vgl. Caspari, Die Conf. in der Luth. R. 1890 und bes. Höfling, Sacram. der Taufe II, S. 315 ff.).

So gelten denn mit vollem Recht unseren alten lutherischen Dogmatikern nur Taufe und Abendmahl als wirkliche Sacramente, jene als *sacramentum initiationis* (seu regenerationis), dieses als *sacramentum confirmationis* (seu nutritionis vitae spiritualis). Die Priesterweihe (das angebliche sacr. ordinis) wird von den lutherischen Dogmatikern nicht als sacramentale Handlung, wohl aber als kirchliche Einsegnung zum gottgeordneten Amt der Gnadenmittelverwaltung gewerthet (f. § 50, 2). Ja, Melancthon gestand zu (Apol. p. 202), daß die Ordination als ein Sacrament zweiter Ordnung gelten könne; denn *nemo vir prudens de numero aut vocabulo magnopere rixabitur*. Es gelte aber klar und bestimmt *retinere illas res, quae habent mandatum Dei*. Und daher protestiren die alten lutherischen Dogmatiker gegen die Gleichstellung der (jura humano) vollzogenen Ordination mit den von Christo gestifteten Sacramenten. Die *unctio extrema* aber, sowie das *matrimonium* gelten ihnen nicht als *media salutis*; die Ehelichung nicht, weil ihr die *verba institutionis* fehlen; die Ehe nicht, weil sie *non confert gratiam*. Insbesondere führt Joh. Gerhard, der zwei Bände seiner *loci* (ed. Cotta Tom. XV u. XVI) nur der Betrachtung und Untersuchung dieser Frage widmet, den Gedanken aus, daß die Ehe als ein durch die Schöpfungsordnung geheiligtes und von Christo sanctionirtes Institut das Verhältniß Christi und der Gemeinde abspiegele (Eph. 5, 30), während die römische Lehre, trotz der unerlaubten sacramentalen Verherrlichung der Ehe, diese selbst als ein „fleischliches Institut“ (*copula carnalis*) ansehe und durch den Priester-Eölibat in Mißcredit bringe.

c) Der Gegensatz in der Sacramentslehre trägt mit innerer Nothwendigkeit — wie wir bereits sub h gesehen und in unserer positiven Darstellung (f. o. S. 382 f.) erkannt — interconfessionellen Charakter. Es mag ja zu bedauern und für den lebendigen Christen höchst schmerzhaft sein, daß sich an die Lehre von den Sacramenten, die der Herr doch als Kennzeichen für das Gemeinschaftsband seiner Jüngerschaft eingesetzt hat, der Streit der confessionellen Gegensätze geknüpft hat. Allein es handelt sich hier gerade um Wahrung und Reinerhaltung der Heilsgüter und Heilsmedien, durch welche Christus der Herr sich selbst in concentrirter (geistlicher) Weise darreicht und allen Heilsbedürftigen zu genießen geben will. Die christologischen Differenzen der Glaubenslehre (f. o. § 35, c) spiegeln sich allesamt

ab in der Auffassung des sacramentalen Mysteriums. Die reformirte Neigung zu abstracter Entgegensetzung des Göttlichen und Menschlichen, ihr verschleierte Nestorianismus und ihre (antimysterische) Scheu vor Creaturvergötterung läßt es nicht zu einer lebendigen Durchbringung des göttlichen und irdischen Elementes in der sacramentalen Handlung kommen. Das zeigt sich keineswegs erst in ihrer spiritualistischen Auffassung des Abendmahls (f. § 48 c). Ihr Gottesbegriff (Prädestination f. w. u.), ihre Lehre vom Wort (f. o. S. 369 f.) müssen consequentermaßen zu einer Verflüchtigung des Sacramentsbegriffs (auch bei der Taufe f. w. u. § 47, c) führen. Hingegen in der römischen, wie griechischen Kirche wird jener doketisch-monophysitische Zug sich auch bei der Sacramentslehre geltend machen müssen: das Menschlich-Irdische wird gleichsam verschlungen von dem Göttlichen, und der priesterliche Einfluß erklärt jene wunderthätige Magie, kraft welcher man sich bis zur Annahme einer „Inpanation“ Gottes versteigt und vor dem „gebackenen Gott“ sein Knie beugt (f. § 48, c). Aber auch hier ist nicht bloß das in der Messe zu abergläubischer Verzerrung gelangende Abendmahlsmysterium das charakteristische Kennzeichen der Verirrung, sondern die ganze willkürliche Häufung der sacramentalen Handlungen, in denen sich der abergläubische Materialismus der katholischen Weltanschauung spiegelt.

In der Sacraments-Auffassung prägt sich also die wesentliche Eigenart der christlich-kirchlichen Gesamtanschauung deutlich aus. Es ist ein unhistorisches und deshalb auch dogmatisch unzulängliches Verfahren, das „Wesen des Christenthums“ zu entwickeln, ohne auch nur den Versuch zu machen, die spezifische Bedeutung des Taufbekenntnisses, sowie des heiligen Abendmahls für die urchristliche Gemeinschaft und den gegenwärtigen Christenstand darzulegen (wie das z. B. in Ad. Harnacks „Vorlesungen“ S. 170 der Fall ist. S. w. u. § 47, c). Soweit aber die „lutherisch“ sein wollende Theologie Ritschl's und seiner Schule auf diese Frage eingeht, stellt sie sich ganz auf jenen schwarmgeistigen Standpunkt, der die Sacramente höchstens als sinnbildliche Handlungen für den kirchlich-traditionellen Ritus anerkennt, ihnen aber jede sonderliche Heilskraft und Heilswirkung abspricht (vgl. A. Ritschl, Rel. 2. § 89). Nur daß die alten reformirten Dogmatiker (nicht bloß Calvin und sein Nachfolger: Theod. Beza u. A., sondern auch Zwingli) im Zusammenhange mit ihrer Prädestinationslehre die Sache doch noch tiefer erfaßten, sofern sie die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade — trotz der Verflüchtigung der Gnadenmittellehre — unbedingt anerkannten, ja in den Vordergrund stellten. Aber freilich — wie bei der Frage nach der Gewißheit des Erwähltheits durch Berufung auf den Heiligungsfortschritt (als Kennzeichen des Gnadenstandes) ein synergetisches Element sich einzuschleichen droht, so wird hier dem Sacrament als Gewißheitssiegel jede spezifische Bedeutung abgesprochen. Es erklärt sich daraus jener echt refor-

mirte Satz Zwingli's: *scio sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent*. Erst der Glaube mache das Sacrament zu dem was es ist, zu einem Zeichen, Symbol oder (wie Calvin zugestand) zu einem Unterpfand (*pignus*) der göttlichen Gnadenzusage. Nämlich wie das Wort nach reformirter Anschauung (f. o. S. 368 ff.) bei den Ungläubigen oder Nichterwählten zum „leeren Schall“ (*flatus vocis*) wird, so ist und bleibt das Sacrament eine leere Cerimonie oder höchstens ein frommer kirchlicher Ritus, der das in äußerlicher Handlung symbolisire, was nur als innerer Vorgang (gläubige Annahme der Gnade und Sündenvergebung) eine wirkliche und wirksame Bedeutung habe. Ganz so urtheilen die alten und neueren Vertreter der sogen. „heilsistischen“ Bewegung, sowie die Vertreter des Baptismus und Quäkerthums (G. Foy, Barclay u. A.). Diese begegnen sich in ihrer rein spiritualistischen Auffassung — wenn auch in anders gearteter Argumentation — mit dem alten und neueren Socinianismus und Rationalismus, sowie mit der pietistischen und schleiermacherschen Gefühlstheologie. Daß hier für die objective und kirchliche Bedeutung der Sacramente, sowie für ihren wirklichen (realen) Trostreichthum zur Glaubensstärkung des angefochtenen Gewissens kein Raum bleibt, liegt auf der Hand. Die volle Konsequenz zieht in der modernen Schule P. Wernle (Die Anfänge unserer Religion 1901), wenn er die Behauptung aufstellt, daß die sogen. „Sacramente“, die (im Anschluß an Paulus) nur der katholischen Idee der Kirche dienen (S. 167), von Christo überhaupt nicht gewollt seien. Denn er habe „weder Gemeinschaft, noch Gemeinchaftszeichen“ gestiftet (S. 60 f.)!

Sollen wir nun als lutherische Christen in das andere Extrem eines mystischen oder magischen Materialismus verfallen und nach römisch oder griechisch katholischer Art den Sacramenten eine directe leibliche (Natur-) Wirkung — *ex opere operato* oder *sine motu interiore* (f. o. S. 395 f.) — zuschreiben? Das hieße nichts anderes, als ihren spezifischen Heilscharakter zerstören, d. h. in denselben Fehler verfallen, in den die Schwarmgeister hineingerathen, indem sie das Sacrament zu einem Cerimonie herabsetzen und eben dadurch veräußerlichen. Es gilt hier, die göttliche Heilsordnung im Auge behalten und den gottgewollten Zweck und die sonderliche Kraft der Sacramente stets im Zusammenhange mit dem kirchlichen Gesamtleben und dem persönlichen Glaubensbedürfnis der Einzelnen unter dem Gesichtspunkte betrachten, wie es uns die Stiftungsworte des Herrn, die Lehre der Apostel und die Praxis der urchristlichen Gemeinde an die Hand geben. Darum erscheint es uns bedenklich, eine (directe) Wirkung auf die leibliche Naturseite des Menschen als das Specificische der Sacramente (im Unterschiede vom Wort) zu behaupten, wie z. B. Stahl (Die luther. Kirche und die Union S. 150 ff.) und Höpfling (a. a. O. I, § 13) es thun, und Thomasius

(§ 70 f.) es als „Consequenz“ der lutherischen Anschauung fordert. Auch Delisch, Hofmann, Frank, Th. Harnack (Ueber das Abendmahl und seine Verwaltung 1867) und besonders Martensen (D. § 247) neigen zu dieser Auffassung, die neuerdings Rocholl (Altiora quaero 1899 S. 25 ff.) als das spezifische Kennzeichen eines gesund lutherischen Realismus (im Gegensatz zum reformirten Spiritualismus und römischen Materialismus) zu vertheidigen gesucht hat. Daß die von Rocholl vertretenen „realistischen“ Grundgedanken sich vielfach mit den katholischen Ausführungen in G. Reinhold's Schrift (Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sacramente 1899 p. 135 ff.) berühren, dürfte zur Warnung dienen.

Wir unsererseits bestreiten keineswegs — wie das z. B. Philippi in extremer Weise thut (Gl. L. V, S. 477; ähnlich Harleß: die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln 1869, S. 79) — die relative Berechtigung jener realistischen Auffassung der geistlich-leiblichen im Sacrament uns dargereichten Gnadengabe (f. o. S. 385 f.). Auch wir gestehen zu, ja möchten es besonders betonen, was Thomasius (a. a. O.) sagt: „während das Wort mit seinem Zeugnis sich an die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen wendet, um auf sie und mittelst ihrer auf den ganzen Menschen zu wirken, wendet sich das Sacrament an den ganzen geistlich-leiblichen Wesensbestand des Menschen“. Nur können wir darin nicht eine directe (heiligende) „Naturwirkung“ sehen oder anerkennen, sondern nur eine spezifische (gnadenreiche) Form der Heilsgabe und Anerkennung, um dem zagenen Glauben einen Anhaltspunkt sinnlicher Art für die persönliche Heilserwartung (*cortitudo salutis*) auf Grund göttlicher Zusage und Verheißung zu bieten. Daß aber darin das eigenartige Trostmoment der Taufe und des heiligen Abendmahls liegt, werden die nächsten beiden Paragraphen zu erweisen haben. Ich verweise hier vorläufig auf die betreffende Argumentation in meiner Abhandlung: „Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe“ (Dorpater Zeitschr. f. Th. u. R. 1862, S. 342 ff.). S. a. R. Schmidt: Zur Charakteristik der luther. Sacramentslehre (Stud. u. Krit. 1879, II f.) Die übrige einschlagende Literatur f. ad §§ 47 u. 48 sub c.

§ 47. Die Lehre von der Taufe.

1. Nach Feststellung des Wesens, der Wirksamkeit und der Zahl der von Christo selbst eingesetzten Sacramente (§ 46) kann die Lehre von der Taufe, wie sie sich in der urchristlichen Gemeinde bereits durch apostolische Ausübung und Werthung festgestellt hat, im Grunde keine besonderen Schwierigkeiten machen. Selbst

die bald zweitausendjährige kirchliche Praxis der Kindertaufe wird nur für den anstößig sein müssen, der mit dem Gedanken „allein aus Gnaden“ (*solā gratiā*) nicht vollen Ernst macht oder irgendwie die eigene (bewußte) Mitwirkung des menschlichen Willens zur Bedingung oder gar zum gleichberechtigten Mitfactor unserer Gotteskindschaft erhebt (s. w. u. sub c). Steht es uns doch fest, daß allüberall — wie schon bereits beim Urstande des Menschen (§ 16) — in Gott allein die Lebensquelle zu suchen und zu finden ist. Seinem schöpferischen Geiste muß in allen Dingen die Initiative und Urheberchaft (lebensschaffende Auctorität) zugestanden werden (§ 5). Da versteht es sich dann von selbst, daß auch für den neuen Gnadenstand, für die neu herzustellende Gotteskindschaft des sündig geborenen und gewordenen Menschen einzig und allein die zuvorkommende Gnade des sich zu unserem Bedürfnis herablassenden Heilsgottes es ist, die den neuen Lebensanfang setzt und die Wiedergeburt des Sünders zu bewirken vermag.

Freilich geschieht das und soll — nach Gottes Liebe und herablassender Heilspädagogie in Christo (§ 26 ff.) — geschehen in einer dem menschlichen Bedürfnis entsprechenden Weise. Sahen wir doch schon, wie der Geist Gottes als der eigentliche Urheber der Wiedergeburt, nie wirkt und kommt ohne das Wort (§ 45). Und ist doch, um die Menschheit neu zu gebären, das ewige Wort in Christo „Fleisch“ worden (§ 33 ff.). Als „zweiter Adam“ hat Er unsere Regeneration ermöglicht. Durch den vom verklärten Herrn ausgehenden Geist (§ 43) soll nun der Einzelne auf dem Wege der gottgesetzten Heilsordnung von Sünde, Tod und Teufel befreit und in das neue Leben der Gotteskindschaft eingeseufst werden, um als ein Gotteskind sich „frei“ — kraft des *arbitrium liberatum* — bewegen zu können. Dies concentriert sich nun in jener Gnadenthat des dreieinigen Gottes, und zwar — wie wir es nachweisen und durch unsere Glaubenserfahrung bestätigen können — ganz speciell in der von Christo selbst eingesetzten heiligen Handlung, die sich als Taufe auf den Namen (*eis τὸ ὄνομα*) Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes fort und fort in der christ-

lichen Kirche vollzogen hat und noch gegenwärtig als Missions- oder Kindertaufe in dem vom Wort Gottes getragenen und durchdrungenen Wasserbade an dem einzelnen Täufling vollzieht.

In welchem Sinne und in welchem Maße die christliche Taufhandlung heilswirtschaftlich und heilspädagogisch durch die alttestamentliche Reichsgottesgeschichte vorbereitet ist, haben wir schon oben (§. 391) angedeutet. Ein Analogon vorbildlicher Art bietet zunächst die Beschneidung. Denn sie galt auf der Stufe alttestamentlicher Offenbarung als das nach Jahwe's Befehl zu vollziehende Zeichen der Eingliederung des fleischlich erzeugten und sündlich geborenen Einzelindividuum in die theokratische Bundesgemeinschaft Israels. So empfing bereits Abraham das Zeichen der Beschneidung (*σημεῖον περιτομῆς*) als ein Siegel der Glaubensgerechtigkeit allein aus Gnaden (vgl. Röm. 4, 11 mit 1 Mos. 17, 10 ff.). Aber abgesehen davon, daß sie nicht an allen, sondern nur an den männlichen Individuen vollzogen wurde, trug sie doch den Charakter des schattenhaft Vorbildlichen, wie alle Cultushandlungen auf alttestamentlichem Boden (s. Bd. II, 1 § 28 S. 607 u. § 46 S. 392). Dasselbe ist mit den verschiedenen Waschungen und Taufen der Fall, auf welche die Bußtaufe Johannis anknüpfte, aber mit directem Hinweis auf den, der mit Feuer und heiligem Geist taufen sollte (Matth. 3, 11; Joh. 1, 26 ff.). Diese Wassertaufe war für jene Zeit das gottgewollte (vorbildlich sacramentale) Zeichen der Sündenreinigung und der Aufnahme bußfertiger Sünder in die erwartete Reichsgenossenschaft des kommenden Messias. Ihr unterstellte sich der Herr selbst, um für jene Zeit „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Matth. 3, 15). Der aber, auf welchen bei jener Taufe der „Geist Gottes herabfuhr“ und welcher allein „mit dem heiligen Geiste zu taufen“ vermochte, setzte jene heilige und heiligende Handlung ein, die Er selbst als ein Mittel der Aufnahme aller Völker in seine Jüngerschaft und somit in die (universelle) Reichsgenossenschaft des dreieinigen Gottes bezeichnete (vgl. Matth. 28, 19 mit Joh. 3, 5). Erst mit der Verklärung des Herrn (Joh. 7, 39) konnte sich innerhalb der Kirche, als der Gemeinde Jesu, im vollen und wahrhaftigen Sinne jene Selbstmittheilung des heiligen Geistes verwirklichen, welche der wesenhafte Kern der christlichen Taufe ist (Apostelg. 2, 38).

Das Sacrament der Taufe ist also die specifisch kirchenstiftende heilige Handlung, in welcher mittelst des Wassers und kraft des damit verbundenen göttlichen Wortes die himmlische Heilsgabe des Geistes zur Vergebung der Sünden und Herstellung der Gotteskindschaft dem einzelnen sündig geborenen Menschen wahrhaftig und ein für allemal dargereicht werden soll. Drei Momente

sind es also, die das Wesen der Taufe als des Sacramentes der geistlichen Neugeburt (Initiation und Regeneration) kennzeichnen: das Wasser als das elementare Mittel, das Einsetzungswort als Träger himmlischer Geistesgabe, und die stiftungsgemäße Vereinigung beider (unio sacram.) in der kirchlichen Handlung oder dem factischen Brauch (ritus, usus). Daraus wird sich uns dann der Nutzen (fructus) der Taufe für den Gnadenstand der Gotteskinder von selbst ergeben.

Zunächst erscheint das Wasser als gottgelehrt leibliches Mittel jener Gnadengabe tief bedeutsam. Ist doch das Wasser neben seiner durststillenden Macht (Joh. 4, 14 vgl. mit Jes. 12, 3; Ps. 23, 2) im ganzen Naturgebiet das befruchtende, wie das reinigende Element. Durch das Wasser — verbunden mit der Wärme — gelangen alle (potentiellen) Samenkräfte der Natur zu wirklichem, fruchtbarem Wachsthum. Schon im Schöpfungsberichte wird der Geist Gottes als über den Wassern „brütend“ dargestellt, um die Reime organischen Lebens zu erwecken und zu entfalten (s. o. Bd. II, 1 S. 117, 312). Andererseits hat das Wasser eine reinigende und — wie das Feuer, wo es „der Fessel sich entrafft“ und wie der Geist Gottes selbst, wo er kritisch wirkt (s. o. S. 338 f.) — eine zerstörende und tödtende Macht. Das trat z. B. in der Sintfluth zu Tage, wo nach Gottes richterlichem Willen die alte Menschheit „ersäuft“ werden sollte, auf daß wiederum, durchs Wasser errettet, eine neue Menschheit als Anfang gottgemäßen Lebens erstehe (1 Petr. 3, 21). Und daß Israel durchs rothe Meer gegangen, in welchem die Aegyptier umkamen (2 Mos. 14, 22), wird als eine errettende That Gottes mit der Taufe in Parallele gestellt (1 Kor. 10, 1 ff.). Die Wasser der Anfechtung und der Angst (Ps. 42, 8; 69, 3; 93, 3 f.; 124, 4) sind Zeichen göttlicher Zucht und Heimsuchung. Die erquickenden Wasserströme und der befruchtende Regen von Oben sind weisagende Bilder der erwarteten Ausgießung des heiligen Geistes (Joel 3, 1; Ezech. 36, 26; Jes. 44, 3) und der heilbringenden Wirkung göttlichen Wortes (Jes. 55, 10 ff.; vgl. 12, 3; 43, 20, s. o. § 45, a). Die Wahl dieses bedeutsamen elementaren Mediums, in welchem „geheimnißvoll-offenbar“ alle Bewegungsmächte der Natur verborgen liegen, stimmt also — in engstem (heilspädagogischem) Anschluß an die Wassertaufe Johannis' — durchaus zusammen mit dem Wesen und der Bedeutung der Taufe, sofern sie „den alten Menschen ersäufen“ und den „neuen“ soll erstehen lassen.

Das geschieht aber einzig und allein durch das Wort, so „mit und bei dem Wasser ist“. Das Wort Gottes, als der „Same“ (§ 44), ist das eigentlich zeugende und neugebärende Mittel des Geistes. Wie dieser selbst wirkt es kritisch, ja tödtend, wo es gilt, den alten Menschen nieder-

zuwerfen; neugebärend und allen Lebensanfang setzend, wo der neue Mensch, das Gotteskind, zur Welt kommen soll. So erscheint denn auch im Stiftungswort der Taufe gemäß der Zusage des Herrn die gesamte Heilsgnadengabe in eigenartiger Weise zusammengefaßt (concentrirt, s. o. S. 386 f.). Daß aber „auf“ oder genauer: „in (eis) den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“ getauft werden soll, verbürgt uns die Gewißheit, daß hier der väterliche Gott der Gnade (§ 7), wie Er sich in dem Sohne geoffenbart hat (§§ 33 ff.) und durch den heiligen Geist dem Sünder zu eigen geben will (§§ 43 f.), die handelnde Person ist. Sein Name (§ 3) giebt uns die Gewißheit seiner Nähe und verbürgt uns die Gemeinschaft mit dem Gott, der uns allein durch seinen „Namen“ als der „Gott des Heils“ zugänglich werden kann und uns thatsächlich als „Kinder“ an sein väterliches Herz nehmen will (s. w. u. sub 3). Daher wird auch die Taufe „auf den Namen Jesu“ (vgl. z. B. Apostelg. 19, 5) in heilskräftiger Weise vollzogen, weil und sofern in Jesu Namen das Heil beschlossen (Apostelg. 4, 12) und der heilige Geist die wirksame Potenz ist (2 Kor. 3, 17 f.).

Jenes elementare Medium und diese himmlische Gnadengabe — also Wasser- und Geistes-taufe — sollen nach Christi Stiftung aufs Innigste verbunden gedacht werden. Durch die schriftgemäße Verwaltung treten beide in geheimnißvolle Verbindung, nicht an und für sich (extra usum), sondern in dem gottgewollten Brauch d. h. durch die kirchliche Handlung, wie sie innerhalb der christlichen Reichsgemeinde (§ 49) an dem einzelnen heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Sünder vollzogen wird. Im vollen Vertrauen auf die göttliche Verheißung, im kindlichen Glauben an die Macht seines Wortes soll das Sacrament als heilskräftige Gabe des dreieinigen Gottes (§ 7) gespendet und gewerthet werden. Das Wasserbad mittelst des Wortes ist also nicht ein bloßes Zeugniß (testimonium), oder Sinnbild (signum, symbolum), sondern thatsächlich gottgeordnetes und gottgesegnetes Mittel (medium) der Neugeburt für das sündlich geborene Menschenkind. Dabei ist es gleichgiltig, ob in der Form der Untertauchung (wie in der griechischen Kirche) oder der Besprengung (wie im Abendlande) der Act vollzogen wird. Wesentlich ist nur die thatsächliche Verbindung des Wassers mit dem Einsetzungswort in der wirklich vollzogenen (kirchlichen) Handlung. Daß solches nicht nothwendig und aus-

schließlich durch einen berufenen Träger des kirchlichen Amtes (f. § 50) zu geschehen braucht, sondern (im Nothfall) auch von jedem Christen unter Assistenz der Taufzeugen vollzogen werden kann, wird uns bei Erörterung der Kinder- oder Nothtaufe (f. w. u. sub 3) entgegenstehen.

Es drängt sich nun hier die ernste Frage auf, ob wir ein Recht haben, diese kirchenstiftende Handlung im specifischen Sinne als das Sacrament der Wiedergeburt zu bezeichnen. Wir möchten hier zunächst daran erinnern, daß eine unverkennbare Analogie besteht zwischen der natürlichen Geburt und der geistlichen Wiedergeburt (S. Drummond). Alle Genesiß, alles Werden aus verborgenem, zur Entfaltung drängenden Reimkräften bleibt dem Naturforscher und Psychologen ein ebenso unauflösliches Mysterium, wie dem Religionsforscher und Theologen das Entstehen und Wachsen geistlichen Lebens. Die (leiblich-seelische) Zeugung als Anfang neuen (individuellen) Lebens und die damit verknüpfte Geburt des sündigen Menschen (§ 21) zu selbständiger Lebensbewegung (§ 22) — sie sind für uns ebenso „geheimnißvoll-offenbar“, als die allein durch Gottes Gnade bewirkte geistliche Zeugung und Neugeburt des Gotteskindes in uns (f. w. u. sub 3 das über die Wiedergeburt durch die Kindertaufe Gesagte). Die Schwierigkeit in Betreff der klaren und präzisen Feststellung des Begriffes der Wiedergeburt wird dadurch erhöht, daß dieser Ausdruck — sowohl in der heiligen Schrift (f. w. u. sub a), wie in der kirchlichen Lehrpraxis (f. w. u. sub b) — nicht bloß als Bezeichnung für den einmaligen Act des neuen Lebensanfangs gebraucht wird. Auch der allmählich sich vollziehende geistgewirkte Proceß der Besehrung und persönlichen Erneuerung des sündigen Menschen in bußfertigen Glauben kann darunter gemeint sein (§ 53), so wie andererseits die schließliche Verklärung des Einzelnen als vollendete Neugeburt (§ 59 f.), oder die Neugeschaltung des Gottesreiches als Weltpalingenesie (§§ 60 f.) damit bezeichnet werden kann. Ja, man redet in gewissem Sinne — wenn auch dogmatisch unklar — davon, daß bereits in der Erscheinung Christi und seiner erlösenden That die (generelle)

„Wiedergeburt der Menschheit“ (resp. ihre „Rechtfertigung“) sich vollzogen hat (M. Ritschl, J. Kaftan f. o. S. 269 f.). Hier jedoch — bei dem Tausact — handelt es sich wesentlich um den göttlichen Act der Neusetzung unseres geistlichen Lebensanfangs durch die zuvorkommende Gnade in Christo, d. h. schlicht gesagt: um die nach Gottes erbarmenden Heilswillen (§ 26 f.) durch seinen heiligen Geist sich vollziehende Aufnahme des sündigen, heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Menschen in das neue Verhältniß der Gotteskindschaft. Dies geschieht nicht etwa durch eine (magische) Umwandlung des Sünders (als „alten Menschen“) in ein sündloses Gotteskind (den „neuen Menschen“); noch auch durch eine (mystische) leibliche Naturwirkung geheimnißvoller Art. Es handelt sich hier vielmehr um die gnadenreiche Zuwendung des in Christo erworbenen Heilsgutes d. h. um Schuldentlastung und Erlösung des sündlich geborenen Menschenkindes aus der knechtenden und todbringenden Macht (§ 20), sowie um den (wenn auch nur keimartigen, aber wirklichen, weil gottgesetzten) Beginn neuen Lebens in der gliedlichen Gemeinschaft Christi und seines Leibes, der Reichsgemeinde. Also durch die Taufe soll der „Christus für uns“ — als das Realprincip des neuen Lebens in Gott — auf Grund göttlicher That und göttlichen Wortes zum „Christus in uns“ d. h. zum Idealprincip unserer persönlichen Lebensbewegung werden.

Daß zum vollen und wahren Besiß dieses Heilsgutes — insonderheit bei dem erwachsenen Täufling — der aufrichtige Heilsglaube gehört, gestehen wir nicht bloß zu, sondern müssen solches geradezu als Bedingung für die Segenswirkung der Taufe fordern (f. w. u. sub 2 u. 3). Aber einerseits erscheint hier der Glaube nicht als der constituirende Factor des wirklichen und wirk-samen Sacraments (f. o. S. 384 f.), sondern eben nur als Empfangsorgan (*ὄργανον ληπτικόν*); andererseits soll und kann sich unser zuversichtlicher Heilsglaube mit auf jene sacramentale Handlung stützen. Denn diese verbürgt ja gerade dem Einzelnen die Sündenvergebung um Christi willen und zwar in der eigenartigen Weise

leiblich vermittelter Heilsapplication durch eine gnadenreiche That Gottes innerhalb der gliedlichen Gemeinschaft der Kirche.

Diesen „Anfang neuen Lebens“, ja diese gottgewirkte Neusetzung des Kindesverhältnisses (Adoption), durch welche dem Einzelnen die Macht und das Recht der Gotteskindschaft in Christo — auch abgesehen von dem Maasse seiner Gläubigkeit und seines Heilungsfortschritts — ein für allemal zugesprochen und zugetheilt worden ist, dürfen wir also mit vollem Recht als die actuelle, weil gottgesetzte „Wiedergeburt“ bezeichnen, wenn auch unter steter Vermahrung gegen die Mißdeutung, als werde hier — durch die Taufe — das „Kind Gottes“ bereits zu voller Daseins- und Lebensform gebracht. In jenem (actuellen) „Anfang“ ist eben der (potentielle) Reimpunkt für den fortschreitenden Proceß des geistlichen Wachstums und für die reife Frucht der Vollendung (§ 55) enthalten.

So gilt uns also die Taufe als das Sacrament der Lebenszeugung durch den heiligen Geist, der kraft der Eingliederung des Einzelnen in den Leib Christi dem (adoptirten) Gotteskind die geistliche Lebensbewegung und Lebensentwicklung (Bekehrung und Heiligung) ermöglicht und fördert, aber immer wieder auch in Wirklichkeit fordert. Als Sacrament der erst- und einmaligen Neugeburt (Initiation) ist die Taufe selbstverständlich unwiederholbar. Denn die wahre und wirkliche Aufnahme in den Kindes- und Gnadenstand ist — auch für den reuig umkehrenden verlorenen Sohn — in der Taufe bleibend von Seiten Gottes des Vaters gewährleistet.

2. Daraus ergiebt sich nun der sonderliche Heilswerth, ja die Heilsnothwendigkeit der Taufe für das gesunde innere Christenleben und dessen charakteristische Ausprägung in der Einzelpersönlichkeit. An und für sich ist zwar die einmalig vollzogene Taufhandlung nicht die einzig mögliche Thür zur Heilsgemeinschaft oder gar die schlechthin nothwendige Bedingung (conditio sine qua non) für die Seligkeit. Denn Gott der Herr ist — wie wir oben (§. 323) schon sahen — an die äußerlichen Gnadenmittel nicht

gebunden, sondern hat nur für uns — zu unserem Trost und unserer Glaubensstärkung — seine Verheißungen an sie geknüpft. Auch steht nirgends geschrieben, daß ungetauft gebliebene Menschen — seien es Kinder, seien es Heiden — deshalb des Heiles nicht theilhaftig werden können. Nur die geringschätzende Verachtung (contemptus), nicht der Mangel (defectus) des Sacraments erscheint auch hier verhängnißvoll (s. o. S. 384). Es wäre aber ein Zeugniß geringschätzender Beurtheilung des Taussacraments, wenn wir die Bedeutung und den Werth verkänten, den es für unsere persönliche Heils- und Glaubensgewißheit hat und haben soll. Ohne die Taufe entbehrte der Christ des göttlichen Siegels seines persönlichen Heilsstandes in der Gotteskindschaft. Sie soll und darf ihm gelten als der göttliche Thatbeweis der zuvorkommenden und allein wirksamsten Gnade, die uns — im Gegensatz zu allem Selbsttruhm und allen vergeblichen Selbstwiedergeburtversuchen — unserer persönlichen „Erwählung“ in Christo gewiß machen will (§ 51).

Daß mit der Taufe die persönliche Namengebung verbunden wird — wie bei der Beschneidung (Lut. 2, 21) — ist zwar kein heilsnothwendiges Moment der sacramentalen Handlung, sondern nur liturgischer Brauch, wie die Handauslegung unter Gebet und das „Zeichen des Kreuzes an Brust und Stirn“. Aber eine tiefe Bedeutung liegt diesem Gebrauch zu Grunde. Denn der „Taufname“, den ich als Christenmensch trage, weist mich stets darauf hin, daß der Herr, der mich in Christo geliebt und „erworben von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels“ — mich bei meinem Namen genannt hat (vgl. Jes. 43, 1; 44, 2 ff.; Ps. 139, 14), auf daß ich „sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Unschuld und Gerechtigkeit“.

Die heilige Taufe verbürgt uns also von Seiten Gottes die allein aus Gnaden geschehende Rechtfertigung des Sünders um Christi willen (§ 53). Sie verleiht uns daher — kraft des Kindesverhältnisses, in das sie uns aufnimmt — auch die Freiheit und Freudigkeit der Selbstbewegung in dem Kindschaftsstande (arbitrium liberatum). Denn „wo Vergebung der Sünden, da ist Leben und Seligkeit“. Daher soll auch — wie wir oben schon andeuteten (§. 407) — der sonderliche Heilswerth der Taufe nicht auf den Glauben, sondern umgekehrt: der Glaube soll auf die

Taufe gegründet werden. Denn sie ist das in That umgesetzte und ins elementare Medium des Wassers eingehüllte Wort der Gnade d. h. der erbarmenden Liebesgestimmung Gottes des Vaters, dessen Treue und Zusage nicht durch unsere Untreue und Abfage aufgehoben wird (2 Tim. 2, 13). Seine Vaterarme bleiben stets offen, den bußfertigen und umkehrenden Sünder als sein Kind, das Er in der Taufe angenommen, wieder an sein Herz zu schließen.

So wird uns die unscheinbare Wassertaufe kraft des Wortes der Verheißung zur Geistes- taufe, sofern der in ihr und durch sie wirk- same heilige Geist uns Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder sind (Röm. 8, 15 f.), ja weil wir als Getaufte „Christum angezogen haben“ (Gal. 3, 27) und, in die Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung eingeseht (Röm. 6, 3 ff; Kol. 2, 10 f.), des Glaubens leben, durch das „Wab der Wiedergeburt“ und „Erneuerung des heiligen Geistes“ (Tit. 3, 5) des Reiches Gottes theilhaftig (Joh. 3, 5) und Erben des ewigen Lebens geworden zu sein (1 Joh. 3, 1 f.; Röm. 8, 17). Das ist der tiefere und berechtigte Sinn des mythisch klingenden Ausdrucks „Taufgnade“. Er soll uns nicht bloß die Unverbrüchlichkeit göttlicher Zusage oder der einmaligen Gnadenthat Gottes vor die Seele stellen, sondern uns fort und fort daran erinnern, daß wir in der Taufe einen Anhaltspunkt haben für alle Zeiten der Glaubens- anfechtung und Verzagtbeit. Deshalb behauptete Luther (de captiv. babyl.): die Taufe sei nicht ein negotium momentaneum, sondern perpetuum, weil ihre Trostmacht durchs ganze Leben wirksam sei. Ja, wo der Dämon des Zweifels uns packen will, wo der Satan uns in seine Schlingen zu ziehen droht, indem er unsern Kleinglauben benützt, uns in Verzweiflung oder fleischliche Sicherheit zu stürzen (§ 20, 3), da vermag der Hinweis auf die Taufe uns mächtig zu stärken und das Glaubensfünkeln wieder anzufachen (2 Theß. 3, 3). So konnte unser Reformator, der viel angefochtene, von einem „täglichen in die Taufe kriechen“ reden. Er meinte damit jenen Trost im Heiligungskampf, wie er in der ein für allemal gewissen Zusage und unver- brüchlichen Gnadenthat Gottes liegt. Denn die Taufe „bedeutet“ nicht bloß „tägliche“ Ersäufung des alten und Erstehung eines neuen Menschen, sondern sie giebt auch dem neugeborenen Gotteskinde Kraft und Muth, Macht und Recht — trotz dem Bewußtsein der noch anklebenden Sünde und trotz der Anfechtung des Argen — als ein in Christo erlöstes und geheiligtes Wesen nach christlicher Vollkommenheit mit Erfolg zu ringen und zu trachten. Hier soll und kann der Christ die tröstliche Erfahrung machen, daß jene „Anfrage um ein gutes Gewissen“ (1 Petr. 3, 21) durch den Taufbund selber die befehlende Antwort von Seiten Gottes erhalten hat und zwar in einer

schlechthin wirklichen (realen), der neutestamentlichen Offenbarungsstufe ent- sprechenden Weise (Ebr. 10, 22).

So wird die Taufgnade uns zum treibenden Beweggrund für die Freudigkeit des Heiligungskampfes unter Voraussetzung unserer Rechtfertigung im Glauben; aber zugleich der den Erfolg verbürgende Gewißheitsgrund unserer christlichen „Vollkommenheit“, sofern diese auf unserer Gotteskindschaft in Christo beruht (s. w. u. § 54). Eine falsche Sicherheit kann und darf also jene „Tauf- gnade“ nie und nimmermehr geben. Im Gegentheil. Jenes gott- geschenkte Kindesrecht schließt auch die verschärfte Kindespflicht in sich. Die Freiheit eines getauften Christenmenschen, im Glauben „Herr aller Dinge“ zu sein, kann und soll sich bewähren in jener dienenden Liebe, die ihn zum „Knecht aller Dinge“ macht. Daher steigert die Taufgnade die Schuld des trägen oder widerstrebenden „Gotteskindes“ und muß überall dort kritisch wirken, wo sie heuchlerisch oder mit innerer Kälte empfangen oder gar, nachdem man sie empfangen, auf Muthwillen gezogen und verachtet wird. Die heilsame Kraft, die ihr innewohnt, kann nur von dem erlebt und erfahren werden, der sich täglich in jenen „heiligen Krieg“ begiebt, wie er sich zwischen dem durch die Taufe aus dem Geiste Gottes geborenen neuen Menschen und dem unserem Fleisch an- haftenden alten Adam fort und fort vollziehen soll. Es ist das nur ein (mikrokosmisches) Spiegelbild des gewaltigen (makrokos- mischen) Kampfes zwischen Gottesreich und Weltreich, zwischen Christus und Belial (§ 41 f.), wie er erst in der vollendeten „Wiedergeburt“ (s. o. S. 406) d. h. nach Ueberwindung des „letzten Feindes“ (Tod und Teufel) im Reiche herrlicher Verklärung zum Abschluß ge- langen soll (§ 58 ff.).

3. Was nun schließlich den Vollzug und kirchlichen Brauch der Taufe betrifft, so liegt es — nach dem über ihr Wesen (sub 1) und ihren Heilswerth (sub 2) Dargelegten — auf der Hand, daß sie mit segensreichem Erfolge nur Personen ertheilt werden kann, bei denen wir Heilsempfänglichkeit und Heilsbedürftigkeit voraussetzen dürfen.

Es versteht sich also von selbst, daß sie nie an leblosen Wesen z. B. an todtgeborenen Kindern oder etwa an noch Ungeborenen (im Mutterleibe!) vollzogen werden darf (wie das letztere z. B. in der römischen Kirche mißbräuchlich vorkommt). Auch handelt es sich bei der Frage um die berechnete kirchliche Heilsapplication durch die Wassertaufe nicht um solche besondere Fälle, wo eine wunderbare Geisteskaufe — wie bei den Aposteln am Pfingstfeste — stattgefunden hat (s. Apostelg. 1, 5 vgl. mit 8, 36; 10, 47). Vielsach wird ja auch das Wort „Taufe“ im bildlichen Sinne gebraucht, z. B. wenn man beim Märtyrer von einer „Bluttaufe“ (vgl. Matth. 20, 22; Luk. 12, 50 mit Joh. 12, 27) oder beim Soldaten von einer „Feuertaufe“ redet. Endlich wird auch bei leblosen Dingen (Glocken, Kirchen, Schiffen) die mit Namensgebung verbundene Weihecerimonie so genannt. Alledem gegenüber trägt das „Wasserbad durchs Wort“ (Eph. 5, 26) als vom Herrn gestiftete sacramentale Handlung ihren durchaus eigenartigen Charakter. Und damit hängt ihr kirchlicher Brauch (usus) und ihre Segenswirkung (fructus) aufs Engste zusammen.

Hier drängt sich uns nun die ernste, vielbesprochene und vielumstrittene Frage auf, ob nach dem Wesen und der Heilsbedeutung, die wir der Taufe beilegen mußten, sie den noch unbewußten Kindern erteilt werden darf. Droht nicht gerade die von uns (s. o. S. 335) so energisch abgewiesene Gefahr einer magischen Auffassung und Nutzung des Sacraments — im Sinne einer unmittelbarer heiligenden (leiblichen) Naturwirkung — sich hier einzuschleichen?

Die Beantwortung jener Frage, die die Kirche seit jeher beschäftigt und bis in die Gegenwart durch das Für und Wider (s. w. u. sub c) beunruhigt hat, hängt — wie uns scheint — vor Allem davon ab, ob wir aus der Heilsbedürftigkeit der Kinder die Nothwendigkeit, aus ihrer Heilsempfänglichkeit die Berechnung solcher Taufpraxis herzuleiten im Stande sind. Ein dahin zielender bestimmter Befehl Christi oder der Apostel liegt bekanntlich nicht vor. Und selbst ein allgemeiner Brauch der Kindertaufe kann in der urchristlichen Gemeinde nicht sicher nachgewiesen werden (s. sub a). Ja, wir dürfen wohl mit Bestimmtheit sagen, daß für die erste Begründung der Reichsgemeinde Jesu, sowie für alle spätere Missionspraxis, die mit der vorhergehenden Unterweisung (Katechumenat) verbundene Taufe der Erwachsenen als

selbstverständliche Forderung gelten muß. Das vorbereitende, Buße und Glauben wirkende Wort schafft in solchem Falle erst die Bedingungen für den Segenserfolg der heiligen Handlung. Der bewußte Widerstand (Reinenz) des sündigen Menschen muß erst zu bußfertiger Empfänglichkeit gebrochen, und im Gegensatz zu dem fleischlichen Sinn des natürlichen Menschen das Heilsbedürfnis geweckt werden, damit die Gnadenthats der Taufe sich als solche auch heilsam erweise. Aber auch in diesem Falle entspricht die Taufe ihrer gottgewollten Idee und Bestimmung nur dann, wenn der Kindesinn in dem erwachsenen Täufling durch das verkündete Wort Gottes (§ 45) geweckt worden ist. Die rechte Taufe soll und muß also in gewissem Sinne stets Kindertaufe sein d. h. sie wird mit segensreichem Erfolg nur denen erteilt, die das Reich Gottes „als Kinder“ zu empfangen bereit sind (Matth. 18, 3; Mark. 10, 15).

Ob nun der Erwachsene die Taufe in dieser innerlichen Herzensstellung empfängt, bleibt für das menschliche Auge allzeit ungewiß. Denn uns steht die Herzenskündigung nicht zu. Daher erscheint es in dem Einzelfall auch fraglich, ob mit der wirklich vollzogenen Handlung auch der Anfang wahren, neuen Lebens in der Gotteskindschaft eingetreten ist, d. h. ob die Taufe am Erwachsenen ihrer gottgewollten Idee „Bad der geistlichen Neugeburt“ zu sein, wirklich entspricht. Ja, Luther wagte die Behauptung: „Wer sich will taufen lassen auf den Glauben, der ist nicht allein ungewiß, sondern auch ein Abgöttischer; denn er trauet und bauet auf das Seine und nicht auf das Gottes allein.“ Für den Fall aber mangelnder Heilsempfänglichkeit, d. h. wo sie ohne bußfertigen Glauben, ja möglicher Weise mit heuchlerischer Nebenabsicht empfangen wird, gereicht sie — wie wir gesehen — dem Einzelnen zum Gericht. Sie wird dann zwar nicht ihres sacramentalen Charakters (als göttliche Gnadenthats) entkleidet; denn dieser hängt nicht vom Glauben, sondern von der stiftungsgemäßen Verwaltung ab (s. o. S. 384 f.). Es ist und bleibt wirkliche (unwiederholbare) Taufe, so daß der sich Befehlende an ihr immer wieder seinen

Glaubenshalt gewinnen kann und soll. Aber als wahre Geistes-
taufe kann die Wassertaufe doch nur in dem Falle gelten, wo sie
(im wahren und tieferen Sinne) als Kindertaufe — sei es an
Erwachsenen, sei es an Unmündigen — vollzogen wird.

Haben wir nun nach dem über dieses hochheilige Sacrament
Gesagten das Recht und die Pflicht, es auch den noch unbewußten,
neugeborenen Kindern zu erteilen? Und unter welchen Cautelen
und Bedingungen soll und darf solches geschehen? Nach christ-
lichem Urtheil, wie auf Grund biblischen Zeugnisses (f. o. § 21, a)
dürfen wir darüber nicht im Zweifel sein, daß jedes sündige, weil
„aus dem Fleisch geborene“ Menschenkind heilsbedürftig ist d. h.
der Wiedergeburt durch den Geist bedarf, soll es anders ins Reich
Gottes kommen. Und andererseits wäre es geradezu grausam, es
bestreiten zu wollen, daß dem Kinde mit seiner Bestimmung für
das Reich Gottes nicht auch eine gewisse Heilsempfänglichkeit
(*capacitas mere passiva*) eignet. Es ist eben kein bloßes Natur-
wesen, wie die Thiere; noch auch ein bloßes Geistwesen, wie die
„Engel“ (§ 17), oder „Teufel“ (§ 20). Dann erschiene es in der
That unfähig für den Empfang göttlicher Gnadengabe (f. o. Bd. II, 1
S. 8 ff.). Aber als ein Menschen- und Christenkind muß es, da
es an der Gattungsschuld Theil hat und ihre Folgen mit tragen
muß (§§ 21, 24), jedenfalls auch an der Gattungserlösung An-
theil haben können. Es wäre doch die schreiendste Ungerechtigkeit,
gegenüber der erfahrungsmäßigen Entartung (Degeneration) des
Menschengeschlechts, wie sie auch in den Kindern als sündlich er-
zeugten Einzelwesen zu Tage tritt, die Möglichkeit der Wieder-
geburt (Regeneration) durch einen heilsordnungsmäßigen Zeugungs-
act göttlicher Gnade (f. o. sub 1) zu bestreiten oder zu leugnen.
Freilich ist für unsere Beobachtung und für das kurzsichtige Menschen-
auge die Eigenart dieser Empfänglichkeit — bei dem noch un-
bewußten Potenzzustande des Personlebens im Kinde — mit einem
undurchdringlichen Schleier des Geheimnisses umhüllt, wie bei allem
beginnenden (embryonalen) Leben (f. o. S. 406). Wir müssen es
hier auch dahingestellt sein lassen, ob im Kinde ein unbewußter

Glaubenskeim (als empfänglicher Kindesfinn) schlummert oder erst
durch die göttliche Gnadenthats geweckt werden soll. Aus der Tiefe
des Unbewußten wächst die Sünde hervor. Warum sollte der An-
fang des neuen Lebens nicht einen analogen Charakter tragen?
Wer will in diese uns verschlossenen Geheimnisse des keimform-
artigen Werdens eindringen!

Jedenfalls ist das neugeborene Menschenkind nicht mit dem niederen
Thierleben auf eine Stufe zu stellen (trotz der nachweisbaren embryonalen
Analogien). Denn aus der Entwicklung ergibt sich, daß eben nur das
Menschenkind als ein sprach- und geschichtsfähiges Wesen (Bd. II, 1 S. 6 ff.)
auch sittlich und religiös ausgebildet werden kann, sobald das schlummernde
Personleben sich mit dem funktionierenden Organ des leiblichen Natur-
lebens zu regen beginnt. Also muß es von Anfang schon da sein (auf
Grund der anerkannten und angeborenen Gottesbildlichkeit f. Bd. II, 1 § 16
S. 369 ff.). Wenn nun — wie ein jeder Psychologe und Pädagoge es be-
obachten kann und muß, — bereits alle natürlichen Geisteskräfte sich als
durch die Geburt bedingte „Gaben“ aus der Tiefe des „Unbewußten“ allmäh-
lich ans Licht des Bewußtseins drängen, warum sollte nicht auch das Heils-
leben des Gotteskindes demgemäß seinen Anfang nehmen durch eine
Gnadengabe des Herrn, der die Kindlein zu sich kommen ließ, um sie zu
segnen und ihnen das Reich Gottes zuzusprechen (Matth. 19, 14; Mark. 10, 16).
Ruheten doch alle unsere bewußten Leistungen (*actus reflexi*) auf dem dunklen
Hintergrunde gottgeschenkter Gnadengaben (*actus directi*)! Was hast du,
das du nicht „empfangen“ habest (1 Kor. 4, 7)? Diese Gewißheit schneidet
aller (pharisäischen) Verbienfttheorie und aller (methodistischen) Befehrungs-
praxis ein für allemal die Wurzel ab (f. w. u. sub c). Wie der Gärtner
das edle Auge in den Wildling einsetzt, damit es zu selbstständigem Wachst-
hum sich entfalte, um edle Blüthen und Früchte zu tragen, so geschieht es
auch von Seiten des himmlischen Gärtners mit dem Anfang und Fortgang
des neuen Lebens im Geist (vgl. Röm. 11, 17 ff.).

Schon die Analogie mit der sündlich-fleischlichen Geburt aus
der adamitischen Menschheit (§ 21) fordert also die Möglichkeit
und verbürgt uns auf Grund göttlicher Heilsordnung die Wirklich-
keit einer gottgesetzten Neugeburt der Kinder durch den Geist inner-
halb der neuen Gottesmenschheit. Das entspricht auch der Heils-
bestimmung der Menschheit und dem universellen Heilsrathschluß
Gottes (Bd. II, 1 § 25 ff.). Und — ein anderes Mittel der Heils-

aneignung für das noch unbewusste Leben des Individuums giebt es für uns nicht, als die vom Herrn selbst eingesetzte Taufe.

Daß sie nicht ausdrücklich als Kindertaufe vorgeschrieben ist, darf uns nicht Wunder nehmen. Denn im Anschluß an die alttestamentliche Beschneidung, durch welche die israelitischen Kindlein dem theokratischen Volksgemeinwesen eingegliedert wurden (s. o. S. 403), mußte, unter Voraussetzung der Eingliederung ganzer Familien und „Völker“ in die Reichsgemeinde Christi, die Kindertaufe mehr und mehr als eine nothwendige und selbstverständliche Folgerung sich geltend machen. Ja, wir können sagen, durch den Brauch der Kindertaufe unterscheidet sich in spezifischer Weise die gesunde kirchliche Volksgemeinschaft von allem krankhaft sectirerischen Personalchristenthum (s. w. u. sub c). Aber eben deshalb erscheint sie nur unter gewissen Cautelen auf Grund des vorhandenen christlichen Gemeinlebens statt- haft und sinnvoll. An einzelnen Heidenkindern vollzogen oder ohne Gewähr der darauf folgenden Erziehung durchs Wort ertheilt, würde sie zu einem an Zauberei (Magie) streifenden Mißbrauch. Selbst dort, wo innerhalb der Christenheit das „moderne“ Heidenthum um sich greift und gleichsam der socialethische Familien-Boden für die auszustreuende Saat fehlt, dürfte die Kindertaufe, namentlich wenn sie erzwungen werden sollte, nicht am Plage sein. Da es sich hier nicht um ein „dingliches Gut“ — wie die Katholiken meinen — sondern um eine freie Gnadengabe Gottes handelt, mit der auch eine bindende Verpflichtung (christliche Erziehung) verbunden ist, so darf vom evangelischen Standpunkte nie und nimmermehr Taufzwang geübt werden, weder durch staatliche Vorschrift, noch auch durch kirchlichen Brauch.

Nur wo der Glaube der Gemeinschaft das Kind auf fürbittenden Händen dem Herrn darbringt und jenes Samenkorn neuen Lebens in den Mutterboden christlichen Gemeinlebens eingesenkt wird, läßt sich die Kindertaufe rechtfertigen, erscheint aber dann auch gewissermaßen als die normalste Form des Taufvollzugs. Die Frage, ob denn auch in solchem Taufact die Sündenvergebung oder die „Rechtfertigung“, die doch an den bewußten Glauben als Bedingung gebunden erscheint (s. w. u. § 53), dem unmündigen Kinde gewährleistet wird, kann nur unter der Voraussetzung richtig beantwortet werden, daß wir uns in diesem Falle die sündenvergebende und rechtfertigende Gnade in Christo dem kindlichen Zustande der Heilsbedürftigkeit und Heilsempfänglichkeit entsprechend denken. Das Kind empfängt eben als Geschenk und Gnadengabe unbewußter Weise

das, was später bei erwachendem und wachsendem Bewußtsein nur durch stetige Buße und vollbewußtem Glauben in aufrichtiger Bekehrung (§ 51 f.) immer wieder angeeignet und verworthen sein will (s. o. S. 406 f.). Ob wir jenen göttlichen Gnadenact beim unmündigen Täufling als „Wiedergeburt“ oder „Rechtfertigung“ im vollen Sinne des Wortes bezeichnen dürfen, kann ja — namentlich im Hinblick auf den biblischen Sprachgebrauch (s. sub a) — fraglich sein, ja nicht ohne Grund angefochten werden. Aber hier kommt eben die Gnade — gemäß göttlicher Zusage und Verheißung — dem lediglich receptiven Charakter des noch unbewußten Alters entgegen, um das sündig geborene Kind heilsordnungsmäßig in den Mutterchoß der Heilsgemeinde aufzunehmen und den also durch die Taufe gesetzten Keim des neuen Lebens in Christo durch das Wort großzuziehen. In der Kindertaufe vollzieht sich also wirklich und wirksam um Christi willen die geistliche Wiedergeburt des fleischlich geborenen Kindes, aber doch nur in dem Sinne und in der Weise, daß der heilsgewisse, weil gottgeschenkte Anfang des neuen Lebens in der Gotteskindschaft damit ein für allemal gesetzt ist, um innerhalb der christlichen Gemeinschaft einer bewußten Entfaltung und Fortentwicklung entgegenzugehen. Daß es mit dem heiligen Abendmahl, welches bewußte Selbstprüfung fordert, anders steht, wird uns der nächste Paragraph lehren.

In dem oben Ausgeführten ist die dogmatische Grundlage geboten für die richtige Beurtheilung der liturgischen Ausgestaltung und kirchlichen Praxis der Kindertaufe. Der sogen. Exorcismus, wie er schon in der alten Kirche Brauch wurde, und in der Missionsstaufe mit der „Absage“ dem Teufel gegenüber (Abrenuntiation) Hand in Hand ging (s. w. u. sub b), erweckt ernste Bedenken. Ihm fehlt der positive Schriftgrund. Es kann auch der falsche Gedanke dadurch wachgerufen werden, als sei die Taufe ein Zauber- mittel wider dämonische Einflüsse, oder als sei das zu taufende Christkind nicht kraft seiner Bestimmung für das Gottesreich geheiligt (1 Kor. 7, 14), sondern ganz und gar ein „Kind Satans“, was wir nie und nimmermehr — auch nicht von dem sündig erzeugten Gliede der adamitischen Menschheit — sagen dürfen, falls wir nicht seine Heilsempfänglichkeit und Heilsfähigkeit leugnen wollen (vgl. Bd. II, 1 S. 443 ff., 462 ff.). Andererseits gestehen wir zu, ja müssen es von unserem Standpunkt aus betonen (s. o. S. 411), daß

die Taufe, indem sie die Sündenschuld tilgt, auch Satans Macht durch Christi Uebermacht zu brechen vermag. Nicht als ob getaufte Kinder besser und tugendhafter seien oder sich als solche im Laufe der Erziehung erweisen müßten (wie Jellinghaus, Paul u. a. Vertreter der „heilistischen Bewegung“ spöttisch bemerken). Vielmehr soll die rechte christliche Pädagogie an jene „Taufgnade“ anknüpfen, um das Gewissen des Kindes zu schärfen und die sittlich-religiöse Entwicklung im Sinne des Evangeliums zu fördern. In dem allmählich reifenden Bewußtsein, aus Gnaden ein Gotteskind in Christo, dem Satansüberwinder zu sein, ist — wie wir oben sahen (S. 414) — dem heranwachsenden Täufling ein starker Beweggrund, ja eine machtvolle Stütze geboten für den späteren Heiligungskampf wider alle teuflische Versuchung. Daher hat bei der nachfolgenden Christenlehre und insonderheit bei der Confirmation, als der bewußten Bestätigung und Erneuerung des Taufbundes (s. o. S. 388 f.), die sogen. Abrenuntiation, d. h. die Frage: „Entsagst du dem Teufel und seinen Werken“ ihre volle Berechtigung. Auch die bewußte Zustimmung zu jenem Glaubensbekenntniß, auf das hin das Kind unter Assistenz der Zeugen (Patren) getauft wurde, erweist sich als eine notwendige Folge des kirchlichen Brauches. Es ist zwar ein falscher und irreführender Gedanke, dem Bekenntniß oder dem Glauben der Taufzeugen (Patren) die Bedeutung einer Stellvertretung zu geben. Denn Niemand kann für einen Anderen „glauben“. Der Heilsglaube ist und soll stets sein das innerlichste persönliche Erlebnis des Herzens (s. § 52 f.). So auch beim Täufling, in welchem der Geist Gottes allein den Glaubensanfang erzeugen und seinen Fortgang, wie sein Wachsthum durch das Wort fördern kann. Aber die fürbittende Theilnahme und die übernommene Verpflichtung, eventuell an der Eltern Statt im Sinne des Taufbekenntnisses für die christliche Erziehung des in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommenen Kindes zu sorgen, ist und bleibt der berechtigte Sinn der Patenschaft.

Da wir nun — wie oben (S. 415 f.) nachgewiesen worden — bei neugeborenen Kindern kein anderes heilsordnungsmäßiges Mittel für ihre Aufnahme und Eingliederung in den Leib Christi haben, als jenes „Wasserbad durchs Wort“, so darf die sogen. Noth- oder Nothtaufe bei drohender Todesgefahr auch von Laien vollzogen werden (unter Voraussetzung der späteren kirchlichen Sanction). Darin liegt keineswegs die Voraussetzung enthalten, als könne das Kind gar nicht ohne die Taufe selig werden, oder als müßten die ungetauften Kinder der Verdammniß anheimfallen — ein schauerlicher Gedanke, den wir schon oben (S. 409) abgewiesen haben. Vielmehr bezeugt die kirchlich gestattete und eventuell geforderte Nothtaufe nur die Anerkennung des Heilswerthes und der Heilsnotwendigkeit der Taufe, sofern und soweit sie durch menschliche Vermittelung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft erteilt werden kann. — Wo diese

ihre Bedeutung als Heils- und Gnadenmittel verkannt und unterschätzt wird — wie bei den Schwarmgeistern und „Sacramentirern“ — oder wo die Taufe nur als „Zeugniß“ (testimonium) der bereits vorhandenen Zugehörigkeit zum Reiche Christi gewerthet wird — wie bei den Reformirten — da erscheint selbstverständlich die Nothtaufe unmotivirt. Aber dann wird die Taufe als Sacrament der Wiedergeburt überhaupt in Frage gestellt und dürfte folgerichtig (wie die Baptisten sagen) gar nicht an unmündigen Kindern vollzogen werden (s. w. u. sub c). Warum die lutherische Kirche trotz der Anerkennung der Nothtaufe doch Bedenken getragen hat, ein Noth-Abendmahl — etwa bei Kranken oder Sterbenden durch „Laien“ dargereicht — zuzugestehen, werden wir im nächsten Paragraphen sehen.

§ 47. Zusammenfassung.

1. In Analogie mit der vorbildlichen Beschneidung (§ 28) und im Anschluß an die vorbereitende Bußtaufe Johannis gilt uns die von Christo eingesetzte Taufe auf den Namen des dreieinigten Gottes (§ 7) kraft des mit dem Wasser verbundenen Einsetzungswortes, als das Sacrament der Wiedergeburt durch den heiligen Geist. Durch diese Gnadenthat des Heilsgottes wird der einzelne heilsempfängliche und heilsbedürftige Mensch in das neue Verhältniß der Gotteskindschaft durch Sündenvergebung und Eingliederung in die Reichsgemeinde Jesu (§ 49) wahrhaft und wirklich aufgenommen. Daraus ergibt sich die Unwiederholbarkeit der Taufe.

2. Ihr Heilswerth und ihre Heilsnotwendigkeit beruht darauf, daß die heilige Taufe gemäß göttlicher Ordnung für den Glauben des Christen das vergewissernde Siegel seines persönlichen Gnadenstandes (Erwählung § 51) und seiner Erlösung von Sünde (§ 19), Tod (§ 24) und Teufel (§ 20) ist. Daher vermag ihm die Taufgnade in aller Anfechtung den steten Anhaltspunkt zu bieten für den freudigen und erfolgreichen Heiligungskampf (§ 54) des neuen Menschen wider das Fleisch (§§ 21 f.) und die Macht Satans (§ 20).

3. Da diese Heils- und Segenswirkung der Taufe bedingt ist durch Heilsempfänglichkeit und Heilsbedürftigkeit des Menschen, soll sie nur denen erteilt werden, die als Erwachsene

durch das Wort Gottes (§ 45, 1) zu bußfertig-gläubigem (kindlichem) Heilsempfang vorbereitet worden (Missionstaufe), oder die als sündlich geborene, heilsbedürftige und heilsempfängliche Kindlein zu vollbewußtem Glaubensleben innerhalb christlicher Gemeinschaft erzogen werden können. Daraus ergibt sich die Berechtigung der Kinder-, bezw. Nothtaufe (mit Patenschaft, Christenlehre, Confirmation, Abrenuntiation und vollbewußter Bekundung des Taufbekenntnisses).

a) Die Schriftbegründung für unsere Lehre von der Taufe kann selbstverständlich nur aus dem N. T. entnommen werden. Die Anknüpfung — schon für die Wortbedeutung (*βαπτισμοί* = „Waschungen“ im Sinne gottgebotener „Reinigungen“ vgl. Ebr. 6, 2; 9, 10; Mark. 7, 8 im text. rec. mit 1 Mos. 35, 2; 2 Mos. 19, 10; 3 Mos. 15, 10 ff.) liegt allerdings im alttestamentlichen Gebiete. Dies ergibt sich auch aus dem prophetischen Hinweis auf die mit dem „reinen Wasser“ verglichene Ausgießung des heiligen Geistes (i. o. S. 403 f. und vgl. bes. Joel 3, 1 ff.; Jes. 4, 4; 44, 3; Ezech. 36, 25; Sach. 13, 1). Die Taufe Johannis konnte sich — auch abgesehen von der bei den Juden schon damals üblichen Proselytentaufe — an jene Tradition anschließen. Als ein *βάπτισμα μετανοίας* (Matth. 3, 11 vgl. Apok. 19, 4; Joh. 1, 27 ff.) bereitete sie vor auf den kommenden Herrn (*εἰς τὸν ἐρχόμενον*), der mit dem heiligen Geist taufen sollte (Joh. 1, 33), und war als solche für jene Zeit der Vorbereitung (vgl. Matth. 21, 25) ein gottgeordnetes Gnadenmittel zur „Vergebung der Sünden“ (Mark. 1, 4; Luk. 3, 3). Aber eine „Wiedergeburt durch den heiligen Geist“ konnte sich durch sie ebensowenig vollziehen, als eine Aufnahme oder Eingliederung in die Reichsgemeinde Jesu. Das sollte auch nach dem Zeugnis des Täufers durch den geschehen, der selbst mit dem heiligen Geist getauft (Matth. 3, 16; Joh. 1, 31 ff.), diesen nach seiner Verklärung auch mitzutheilen (vgl. Joh. 7, 39; 20, 22) und mit der Taufe zu verbinden im Stande war.

Ob nun jenes Wort, das der Herr zu Nikodemus sprach, direct die Taufe (im Sinne der späteren kirchlichen Handlung) im Auge hat, dürfte für viele ebenso fraglich sein, als die Beziehung von Joh. 6, 53 ff. (das „Essen seines Fleisches und Trinken“) auf das heilige Abendmahl. Daß an jener Stelle (Joh. 3, 5) der Herr hinweisen will auf die Nothwendigkeit einer „neuen Geburt“ (*ἄνωθεν*), als Bedingung für den Eingang zum Reiche Gottes, und an dieser auf die innigste geistliche Gemeinschaft mit ihm als Lebensbedingung, dürfte von Niemanden ernstlich bestritten werden. Uns scheint in beiden Aussprüchen sozusagen die ideale Bedeutung der beiden (später einzusetzenden) Sacramente angedeutet zu sein. Von besonderer Wichtigkeit

ist es aber — und darin unterscheidet sich Joh. 3, 5 von Joh. 6, 53 ff. — daß an jener Stelle von einem „Geborenwerden aus Wasser und Geist“ die Rede ist, während im sechsten Kapitel weder „Brod“ noch „Wein“ genannt werden, also auch nicht direct von der mündlichen, sondern nur von der geistlichen Nahrung seines Fleisches und Blutes (im Glauben) die Rede sein kann (vgl. Joh. 6, 52 f. s. w. u. § 48, a). — Jesus fordert Joh. 3, 5 zuerst im Allgemeinen die Wiedergeburt von „oben“, richtiger: „von vorn“ oder „von Neuem“ — wie nach v. 4 jedenfalls Nikodemus das *ἄνωθεν* verstanden hat. Für die lehrhafte Verwendung der Stelle ist dies unwesentlich; denn das „von Neuem“ geboren werden heißt doch in dem Munde Jesu, wie nach der Ausdrucksweise des Apostels (vgl. 1 Joh. 2, 29 und Joh. 1, 13), nichts anderes, als „von oben“ d. h. aus Gott und seinem Geiste geboren werden (vgl. 1 Petr. 1, 23 das *ἀναγεννημένοι* mit 1 Petr. 1, 3). Darauf aber betont der Herr gegenüber dem Zweifel des Fragenden — mit einem wiederholten „wahrlich, wahrlich“ (*ἀμὲν ἀμὲν*) — die Nothwendigkeit der Neugeburt „aus Wasser und Geist“. Die Erwähnung des Wassers hat in diesem Zusammenhange nur dann einen Sinn, wenn man annimmt, daß der Herr an die Taufe Johannis anknüpfen und auf die von diesem bereits angekündigte Geistestaufe hinweisen will. Fragten doch schon die Pharisäer den Johannes: „warum taufest du denn, so du nicht Christus bist“ (Joh. 1, 25). Sie erwarteten also vom „Messias“ die Taufe. Nur ahnten sie ebensowenig wie jener „Meister in Israel“ etwas von der Bedeutung einer „Wiedergeburt im Geiste“. Und wie Jesus die Juden von Kaphernaum (Joh. 6, 52, 59) und seine eigenen Jünger (6, 60 ff.) darauf hinweisen mußte, daß der „Geist der Lebendigmachende“ sei (6, 63), so belehrt Er den Nikodemus darüber, daß nur „das aus dem Geist Geborene Geist sei“ (im Gegensatz zu dem „aus dem Fleisch Geborenen“). Und dieser Geist wirkt ähnlich wie der wehende Lusthauch (*τὸ πνεῦμα ὃπον θελεῖ πνεῖ*): sein Ausgang und Endpunkt bleibt geheimnißvoll für uns. Also auch „ein Jeglicher, der aus dem Geist geboren ist.“ Das aber soll sich an dem Einzelnen vollziehen durch die ebenso geheimnißvolle Verbindung von „Wasser und Geist“. Mit Beziehung auf diese redet Jesus von einer Neugeburt, die Er — im Gegensatz zu den Dingen jener (zukünftigen) himmlischen Welt (*τὰ ἐπουράνια*) — unter die (gegenwärtigen) irdischen (*τὰ ἐπίγεια*) rechnet. Denn sie vollzieht sich auf Erden und nicht — wie jene Weltpalingenese Matth. 19, 28 (vgl. Luk. 22, 29) — erst im zukünftigen Reich der Verklärung. Es entspricht auch durchaus dem idealen Charakter des vierten Evangeliums — das uns kein Wort von der wirklichen Einsetzung der beiden Sacramente sagt, sondern diese von den Synoptikern berichtete Thatsache als bekannt voraussetzt — wenn der Verfasser die geistliche Bedeutung, die jenen Handlungen innewohnt, in den Vordergrund stellt. Ist es doch der Apostel Jo-

hannes, der in seinem Briefe (1 Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4), wie in seinem Evangelium (Joh. 1, 13) das „aus Gott Geborensein“ (ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι) als das Siegel unserer Gotteskindschaft hinstellt, und der es gleichzeitig betont, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, zu uns kommt „durch Wasser und Blut“ (ὁ ἔλθων δι' ὕδατος καὶ αἵματος 1 Joh. 5, 6; vgl. Joh. 19, 34 f.). Dies läßt sich nur aus der Beziehung zu den beiden Sacramenten erklären. Daher kann man auch die Erwähnung des Wassers verbunden mit dem Geiste nur als Hinweis auf den Taufact verstehen (vgl. w. u. Tit. 3, 5; Eph. 5, 26; 1 Petr. 3, 21; Ebr. 10, 22). Dies mußte auch dem „Meister in Israel“ Nikodemus im Hinblick auf die damals übliche Johannistaufe verständlich sein. Wir können also nicht jener willkürlichen (calvinischen, neuerdings von Zellinghaus u. A. befolgten) Auslegung zustimmen, die Jesum hier nur (bildlich) von dem „Wasser des Geistes“ (ἐν ᾧ διὰ τοῦ) reden läßt. Denn abgesehen von der (grammatischen) Willkür dieser Deutung, verkennet sie die Betonung des Wassers (neben dem Geiste oder als Träger des Geistes), wie das sich unzweifelhaft ergibt aus der Wiederholung des von Nikodemus bezweiferten Ausspruchs v. 2.

Aber freilich, die Einsetzung der Taufe als kirchenstiftender Handlung ließe sich aus Joh. 3, 5 nimmermehr herleiten (ebensowenig wie die Stiftung des heiligen Abendmahls aus Joh. 6, 53 ff.). Beide Stellen sind nur hochbedeutend für das geistliche Verständniß der Heilsbedeutung und Heilsnothwendigkeit jener sacramentalen Acte. Die eigentliche Stiftungsurkunde für die Taufe ist und bleibt Matth. 28, 19 f. (vgl. mit Mark. 16, 16 und Aposfg. 2, 38). Freilich hat man diesen Eckstein erschüttern und den ganzen Bau der christlichen Missionsarbeit und der kirchlichen Tauftradition stürzen wollen, indem man die Echtheit jenes „Herrenwortes“ in Zweifel zog. So schon D. Strauß, neuerdings Holzmann, Die Taufe im N. T. (Zeitschr. f. wiss. Th. 1879 S. 402) und Ad. Harnack (DB. III S. 68) ohne Angabe der Motive für die apokryphische Behauptung: Matth. 28, 19 sei „kein Herrenwort!“ Die meist dafür vorgebrachten Gründe stützen sich nicht auf ernste kritische Bedenken — wie z. B. bei Mark. 16, 16 (f. w. u.), — sondern tragen den Charakter dogmatischen Vorurtheils. Betont wird namentlich, daß sonst im N. T. (f. o. Aposfg. 2, 38; 10, 48; 19, 5) nur von der Taufe auf den Namen Jesu die Rede sei (und zwar mit den Präpositionen ἐν, ἐνι oder εἰς). Allein einerseits charakterisirte sich eben die christliche Taufe — zum Unterschied von der Johannistaufe (Aposfg. 19, 5 ff.) — durch die Beziehung auf den Namen Jesu; andererseits haben wir schon oben gesehen (S. 405), daß in dem Namen Jesu der lebendige Heilsgott als der Vater durch den heiligen Geist der Christengemeinde nahe tritt und offenbar wird (f. Bb. II, 1 § 3, S. 71 f. § 7, S. 198 u. 210 über das alte Taufbekenntniß). Daher war auch schon in der Zeit der Apologeten (Justin, Apol. I, 61) jene

Taufformel allgemein gang und gäbe. — In jenem Taufbefehl selbst ist aber nicht das εἰς τὸ ὄνομα von besonderem (entscheidenden) Gewicht, als müßte es — beiläufig bemerkt — nun auch in der liturgisch-agendarischen Taufformel heißen: „Ich taufe dich in den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ (wie in der neuesten Agende für die ev.-luth. Kirche Rußlands). Denn das ist einfach „undeutsch geredet“, wie Luther sagen würde, und stünde auch in peinlichem Gegensatz nicht bloß zur überlieferten Wortform des Katechismus und aller Agenden der evangelischen Landeskirchen, sondern auch zu unserer eigenen deutschen Bibel (selbst in ihrer neuerdings revidirten Form). Da der Urtext auf den Unterschied der Präpositionen (ἐν oder εἰς), wie wir oben sahen, keinen Nachdruck legt, so erscheint es wie eine müßige oder geschmacklose Kleinfärberei, an der gangbaren Taufformel rütteln und bessern zu wollen. Die Taufe im Namen oder „auf“ den Namen des Dreieinigen bezeichnet doch stets die Aufnahme oder den Eintritt in das Verhältniß der Zugehörigkeit oder der Gemeinschaft mit dem Herrn, der sich uns in seinem „Namen“ als der dreieinige Heilsgott der Gnade und Erlösung offenbart hat und zu eigen geben will (vgl. den Schriftbeweis dafür Bb. II, 1 § 3, a und § 7, a).

Hoch bedeutsam ist es nun, daß Christus in diesem Missions- und Taufbefehl das μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη in den Vordergrund stellt, und als Mittel dazu, wodurch „alle Völker zu seiner Jüngerschaft“ gelangen sollen, zunächst das „Taufen“ (βαπτίζοντες) nennt und dann erst das „Lehren“ (διδάσκοντες αὐτοῖς). Selbstverständlich ist dies nicht so zu verstehen, als müßte in der Missionspraxis das Taufen dem Lehren (zeitlich) vorausgehen. Dem widerspricht schon die — kritisch allerdings zweifelhafte Stelle — Mark. 16, 15 f., wo die Predigt des Evangeliums und der dadurch geweckte Glaube als die Voraussetzung der Taufe genannt (ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται) und zur Bedingung der Seligkeit erhoben wird. Dagegen heißt es nicht, daß der Ungetaufte, sondern nur, daß der Ungläubige (ἀπιστήσας) des Heiles verlustig gehen werde. Die Taufe ist aber insofern auch für den Gläubigen heilsnothwendig, als sie der Herr selbst (und zwar in erster Linie) zum Kennzeichen der Jüngerschaft hat machen wollen. Also nicht zeitlich, sondern sachlich und persönlich, als Erkennungszeichen der Zugehörigkeit zu seinem „Volk“ und als Mittel der Geistesgabe des Herrn an den Einzelnen steht die Taufe im Vordergrund. Und, indem Er in seinem Missionsbefehl es so ordnet, daß „Völker“ (ἔθνη) durch „Taufen und Lehren“ ihm und seinem Reiche eingegliedert werden sollen, erscheint es, wenn auch nicht als ausdrücklicher Befehl, so doch — wie v. Hofmann richtig bemerkt — als eine nothwendige Folge, daß auch ganze Familien (Häuser) sammt den Kindern in den Kreis der Jüngerschaft Jesu aufgenommen werden konnten, wenn nur mit dem „Taufen“ das „Lehren“ Hand in Hand

ging (vgl. Apostg. 16, 15. 33; 18, 8; 1 Kor. 1, 16). Ja, noch mehr: wir können uns für den Brauch der Kindertaufe wohl auf jene wiederholten Worte Jesu von den „Kindlein“ berufen, die Er zu sich gebracht sehen wollte, weil solchen das Himmelreich gehöre (Matth. 19, 14 vgl. mit Mark. 9, 33 ff.; 10, 13 ff.; Luk. 9, 46 vgl. mit 15, 15 ff.), namentlich wenn wir jene Aussprüche mit Joh. 3, 5 f. in Beziehung setzen. Denn hier betont Jesus, daß Alles, was „aus dem Fleisch geboren ist“ (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός vgl. Joh. 1, 13: ἐκ θελήματος σαρκός oder ἀνδρός) der Neugeburt aus dem Wasser und Geist (f. o.) bedarf, um in „das Reich Gottes einzugehen“ (vgl. 3, 5). Da nun den Kindern, die Er segnete und denen Er „die Hände auflegte“, das Himmelreich gehört, so ist damit — wenn wir den Herrn nicht eines Selbstwiderspruchs zeihen wollen — die Berechtigung und (relative) Nothwendigkeit der Kindertaufe als Konsequenz der Lehre Jesu erwiesen. Denn jenes Wort an Nikodemus (resp. Joh. 1, 13) beweist die Heilsbedürftigkeit der aus dem Fleisch geborenen Kinder, und diese wiederholte Segnung der „Kleinen“, die „an ihn glauben“ (Matth. 18, 6), ihre Heilsempfänglichkeit. Die geheimnißvoll bleibende Art und Weise, wie und wo der heilige Geist als Geist der Neugeburt und der Kinderschaft weht und wirkt (Joh. 3, 8 ff.), zeigt sich eben auch in der Sphäre des Unbewußten, ja selbst in noch ungeborenem Zustande, wie und wann Gott es will. Heißt es doch von dem Kindlein Johannes (Luk. 1, 15), er werde noch im Mutterleibe mit heiligem Geiste erfüllt werden (vgl. Ps. 22, 10; 71, 6; 139, 13). Und wissen wir es doch als Christen, daß jenes Menschenkindlein, das von der Jungfrau Maria geboren, „Gottes Sohn“ genannt werden sollte, vom heiligen Geist „empfangen“ ward (Luk. 1, 35 f. o. S. 123 ff.). Freilich dürfen wir diese heilsgeschichtlichen Wunderwirkungen nicht mit dem Tausact der Kinder in eine Linie stellen; aber die Analogie liegt in der Möglichkeit und Wirklichkeit der heiligenden Geisteswirkung auch in unbewußten Zuständen menschlichen Daseins.

Fassen wir nun die Zeugnisse der Apostel in Betreff der Taufe ins Auge, so können wir nicht erwarten, in dieser ersten Zeit der missionisierenden Thätigkeit etwas Bestimmteres über die Kindertaufe und deren Berechtigung zu vernehmen. Es werden zwar die „Gemeinden“ und christlichen „Häuser“ — und da können wir doch die Kinder nicht ausgeschlossen denken — als durch die Taufe geheiligte und Christo einverleibte bezeichnet (Apostg. 16, 15; 18, 8; 1 Kor. 1, 16 f. o. S. 416 f.). Und Paulus spricht (Eph. 5, 26) davon, daß der Herr seine Gemeinde (ἐκκλησίαν) geheiligt habe, indem Er sie reinigte durch das Wasserbad im Wort (καθαρίσας αὐτὴν τῷ λόγῳ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, wo das ἐν hintweist auf das durch das „Wasserbad“ wirksame Wort). Daher gelten ihm auch die Kinder (τὰ τέκνα Eph. 6, 1 ff.) als Zugehörige zur Gemeinde „in dem Herrn“ (ἐν κυρίῳ). Und 1 Kor. 7, 14, wo die Kinder christlicher Eltern als „heilige“ (ἅγια) bezeichnet werden, kann

Paulus, der alle von Adam stammenden Menschenkinder als „sündige“ (Röm. 5, 12 ff.) und von Natur als „Kinder des Zorns“ (Eph. 2, 3) ansieht, unmöglich haben sagen wollen, daß diese Kinder durch ihre natürliche Herkunft von gläubigen Eltern bereits Gotteskinder und Glieder der Gemeinde Christi sind, so daß man ihnen nun das äußere „Zeichen“ der Taufe (als testimonium ihrer Zugehörigkeit zum Reiche Gottes) nicht verweigern dürfe, wie die Reformirten behaupten. Dem gegenüber verweisen wir darauf, daß Paulus als das Mittel der Wiedergeburt (Tit. 3, 5) und der Eingliederung in den „Leib Christi“ die „einige Taufe“ (ἐν βάπτισμα Eph. 4, 5 f.) bezeichnet. Denn in demselben Korintherbrief heißt es: „wir sind Alle durch Einen Geist zu Einem Leibe getauft“ (1 Kor. 12, 13). Daraus schließt der Apostel auf die gliedliche Zugehörigkeit Aller (ohne Unterschied des Geschlechts, der Rationalität und des Alters) zu jenem Leibe Christi, an welchem ein jeder heranwachsen soll „zum Maasse des Alters der Fülle Christi“ (Eph. 4, 13 vgl. 1 Kor. 6, 11: ἀπελούσασθε . . . ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ). Denn zur „Kinderschaft“ (νιόθεσία) sind sie berufen und durch Gottes Gnade in Christo „geheiligt“ (vgl. Eph. 3, 14 f.; Gal. 4, 5 f.; Röm. 8, 16 f.). Diese Heiligung, wie sie im Glauben erfährt wird, stützt sich aber nach Paulus auf die Taufe; denn, so viele euer auf Christum getauft sind (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε), die haben Christum „angezogen“ (ἐνεδύσασθε Gal. 3, 27), d. h. sind in seine Gemeinschaft berath versetzt worden, daß seine Gerechtigkeit sie deckt wie ein hochzeitliches Gewand, durch Vergebung der Sünde in Kraft seines Todes und seiner Auferstehung. Daher setzt uns nach Röm. 6, 3 f. die Taufe zunächst in die Gemeinschaft seines Todes (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν) d. h. macht uns theilhaftig der Sündenvergebung durch sein Blut (vgl. 1 Petr. 1, 2: ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησ. Χρ. vgl. 1 Joh. 1, 7; Ebr. 9, 14; Off. 1, 5; 7, 14). Durch die Taufe ist sozusagen der „alte Mensch“ gekreuzigt (vgl. Eph. 4, 22; Kol. 3, 9; Gal. 5, 24), auf daß der „neue Mensch“ kraft der Auferstehung Christi „in einem neuen Leben wandle“. Daher nennt derselbe Apostel (Tit. 3, 5) die Taufe ein „rettendes“ (ῥωσεν ἡμῖς κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος) Bad der Wiedergeburt“ (ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου Gen. auct.) in sich schließt. Denn an dieser Stelle ist es ebenso unmöglich, beide Momente (λουτρὸν und πν. αγ.) von einander zu trennen oder sie zu identificiren als Joh. 3, 5 (f. o. S. 421). Jenes „Bad“ ist das gottgesetzte Mittel, der „heilige Geist“ die erneuernde Kraft, auf daß wir, „gerechtfertigt“ (δικαιοθύντες) durch deselbigen Gnade, Erben (κληρονόμοι) werden gemäß der Hoffnung ewigen Lebens“. Dieses Wort gilt dem Apostel als „unverbrüchlich wahr und feststehend“ (πιστὸς ὁ λόγος καὶ περὶ τούτων βούλομαι σε διαβεβαιόσθαι Tit. 3, 8) und zugleich praktisch als der stärkste Antrieß für die Gläubigen zu einem Stande

guter Werke (vgl. Tit. 2, 11 ff.; Eph. 2, 10) und zu täglicher Erneuerung (*ἀνακαίνωσις* Röm. 12, 2; Eph. 4, 23; Kol. 3, 9). Ja, die ganze Erlösungs- und Gnadenfülle in Christo wird uns nach Kol. 2, 10 ff. durch die Taufe zu Theil. Paulus nennt sie hier „eine Beschneidung ohne Hände“ (eine *περιτομή*) τοῦ Χριστοῦ Gen. auct.) und erinnert damit an das Abthun der ἀκροβυστία τῆς σαρκός, d. h. der Unreinheit des Fleisches auf Grund dessen, daß Gott uns „lebendig machte mit ihm, indem Er uns aus Gnaden die Uebertretungen vergab“ (συνεζωοποίησεν ἡμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν τὰ παραπτώματα). Schon diese Parallele mit der Beschneidung, die ja an Kindern vollzogen wurde, weist uns darauf hin, daß Paulus die Christen Kinder 1 Kor. 7, 14 eben deshalb als „heilige“ bezeichnet, weil sie durch die Zugehörigkeit zum christlichen Hause eine heilige Bestimmung haben, die ihr Siegel durch das Gnadenmittel der Taufe, als der Eingliederung in den Leib Christi (s. o. 1 Kor. 12, 13) erhält (s. o. S. 424 f.). Vgl. die treffliche Darlegung der „paulinischen Anschauung von der Taufe“ von P. Walter, Mitth. u. Nachr. 1898, III bef. S. 107 ff.).

Ähnlich wird auch Ebr. 10, 22 f. das „gewaschen am Leibe mit reinem Wasser“ hervorgehoben, um die Taufe, als das höhere Gegenbild der alttestamentlichen Besprengungen, zur festen Grundlage unseres freudigen Glaubens (πληροφορία πίστεως) zu machen, sofern wir, besprenget in unseren Herzen, durch sie befreit werden vom „bösen Gewissen“ (kraft der Sündenvergebung und Schuldentlastung in Christo). Daß hier nicht von einer „leiblich-heiligenden Naturwirkung“ der Taufe die Rede sein kann (wie Thomasius, Delitzsch, Nägelsbach u. A. f. w. u. sub c glauben annehmen zu dürfen), ergibt sich schon aus dem bildlichen Ausdruck: *ῥεγαντισμένοι τὰς καρδίας*. Darauf weist auch der Apostel Petrus in bedeutsamer Weise 1 Petr. 3, 21 hin. Hier wird von der Taufe — als einem *ἀντίτυπος* der Sintfluth (s. o. S. 404) — ausdrücklich gesagt, daß sie uns „errettet“ (σωζει d. h. die σωτηρία oder das Heil verbürgt) nicht als Abthun des Unflaths am Fleische (also in leiblicher Wirkung), sondern als „an Gott gerichtete Anfrage (ἐπερώτημα = Bitte, Gebet) um ein gutes Gewissen“ (συνειδήσεως ἀγαθῆς Gen. obj.). Luthers Uebersetzung („Bund eines guten Gewissens mit Gott“) ist also zwar ungenau, indem sie den (objectiven) Erfolg statt des (subjectiven) Motivs der Taufhandlung in den Vordergrund stellt. Aber thatsächlich wird doch unser persönlicher Gnadenstand und jene Bundschließung Gottes mit uns dadurch begründet, daß der Herr unsere Bitte, d. h. das Gebet des bußfertigen Gläubigen um ein gereinigtes Herz und Gewissen, eben durch die Taufe erfüllt. Selbstverständlich kann hier nur die Taufe Erwachsener (Missionstaufe) gemeint sein, wie denn auch sonst, wo von der „Neugeburt“ durch das Wort die Rede ist (vgl. 1 Petr. 1, 23 ἀναγεγεννημένοι mit Jak. 1, 18: ἀπεκύησεν ἡμᾶς), die gläubige Annahme und Be-

thätigung des gepredigten Evangeliums allein gemeint sein kann. Denn das Wort der Verkündigung ist und bleibt das allgemeine (universelle) Wiedergeburtsmittel (s. o. § 44), während die Taufe nach der Heilsordnung und auf Grund des „Wortes, so mit und bei dem Wasser ist“, dem bußfertigen Gläubigen die göttliche That der Geistesmittheilung besiegeln und den heilsgewissen Anfang neuen Lebens (individuell) vermitteln und verbürgen soll.

Dafür ist die in der Apostelgeschichte uns berichtete gesammte Praxis der christlichen Urgemeinde von höchster Bedeutung. Eine lehrhafte Entwicklung und Darlegung der Bedeutung der Taufe findet sich hier zwar nicht. Aber es ist — zum Abschluß unserer biblischen Begründung — von Wichtigkeit, zu sehen, wie es auch in der Anfangsgemeinde keinen heilsgewissen persönlichen Gnadenstand geben konnte und sollte ohne die Taufe. Von einer Taufe der Jünger Jesu selber wird uns allerdings nichts berichtet. Das erklärt sich aus dem Abschiedsworte Jesu Apost. 1, 5, wo Er im Rückblick auf die Taufe Johannis (der ja auch der Herr sich selbst unterstellte hatte) sie hinweist auf die zu erwartende Geistestaufe (ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ὕμιν). Die Pfingstthatfache und die damit verbundene sonderliche und wunderbare (charismatische) Gnadengabe galt ihnen und sollte ihnen gelten als Erfüllung der Weissagung (Joel 3, 1 ff.; Apost. 2, 16 ff.) und als Siegel ihrer persönlichen Erwählung und Mission. Aber der Erstklingsgemeinde gegenüber wird die „Taufe auf den Namen Jesu“ ausdrücklich für alle Bußfertigen zur Bedingung der Sündenvergebung und zum Mittel des Geistesempfangs erhoben. So hat sich auch Paulus — trotz seiner persönlichen wunderbaren Berufung durch den Herrn — der Taufe (durch Ananias) unterziehen und „seine Sünden abwaschen“ lassen müssen (Apost. 22, 16: *βάπτισαι καὶ ἀπολόουσαι τὰς ἁμαρτίας σου*). Und der „Kämmerer vom Mohrenland“ konnte erst dann seine Strafe fröhlich ziehen (Apost. 8, 39), nachdem er auf den Namen des Herrn getauft worden war, zu dem er sich als zu dem „Sohne Gottes“ bekannt hatte. Andererseits erscheint es für die apostolische Auffassung und Praxis bedeutsam, daß man die Taufe als Aufnahme in die christliche Gemeinschaft und Versiegelung der sündenvergebenden Gnade einerseits, und die sonderliche Geistesmittheilung als charismatische Gnadengabe andererseits — wohl unterschied. Daraus erklären sich die zunächst auffallenden Berichte Apost. 8, 12–18 und Apost. 10, 44–48. An der ersten Stelle heißt es, daß Philippus die an das Wort gläubig gewordenen Samariter taufte (v. 12), und v. 18 wird dann ausdrücklich gesagt: „es war noch auf Niemanden von ihnen der Geist Gottes gefallen (ἐπιπέτωκος), sondern sie waren nur getauft auf den Namen des Herrn Jesu.“ Erst bei der Handauslegung und dem Gebet der nachher hinzugekommenen Apostel (Petrus und Johannes) „empfingen sie den heiligen Geist“. Also hier scheint — trotz dem gläubigen Empfang des Sacraments von seiten

der (erwachsenen) Täuflinge — doch Wasser- und Geistes- taufe von einander ganz unabhängig zu sein, ja gleichsam entgegengesetzt zu werden. Allein, damit wäre eben zu viel bewiesen, und zwar in directem Widerspruch zu Apgstg. 2, 38. Jedenfalls liegt hier für die apostolische Zeit der Reichs- begründung und Missionsarbeit unter den Heiden ein ganz eigener Fall vor, ähnlich wie Apgstg. 10, 44 ff. im Hause des Cornelius. Hier wird auch die sonderliche (charismatische) Geistesgabe unterschieden von der Wirkung, die die Taufe hat und haben soll durch Aufnahme in die Christengemeinde und in die Gotteskindschaft kraft der sündenvergebenden Gnade. Bei den Samaritern geht die Taufe voraus und es folgt die Bestätigung dieser erstmaligen Proselytentaufe durch die Apostel nach; bei Cornelius soll Petrus davon überzeugt werden, daß auch dem heidnischen Hause das Heil (durch die Taufe) wiederfahren soll, nachdem bereits während seiner Predigt der heilige Geist (charismatisch) auf sie „gefallen war“ (ἐπέτεσεν), gleichwie auf die Apostel „im Anfang“ (11, 18 ff.). Das sind also ganz ausnahms- weise Fälle. Und beide beweisen doch, daß — trotz sonderlicher Geistes- mittheilung — die Taufe den Aposteln notwendig erschien, nicht bloß als feierliches Mittel der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, sondern auch als das gottgeordnete Medium der Gotteskindschaft und Gnadenzusage. Daher erscheint auch Apgstg. 19, 5 f. der Johannis- taufe gegenüber die Taufe „auf den Namen (εἰς τὸ ὄνομα) des Herrn Jesu“ als die Voraussetzung für den Geistesempfang. So gehören also auch hier Wasser- und Geistes- taufe nach des Herrn Willen aufs Engste zusammen. Vgl. zur neutesta- mentlichen Lehre von der Taufe Holtmann, Die Taufe im N. T. (3. f. wiss. Theol. 1879, IV) Caspers, Der Taufbegriff des N. T., 1877; Althaus, Die Heilsbedeutung der T. im N. T., 1897. Ueber die Taufe und Gabe des h. Geistes (Apgstg. 8 u. 10) f. bef. v. Hoffmann, Die h. Schrift u. Bd. X, S. 304 ff.

b) In Betreff der kirchlichen Lehrüberlieferung steht es fest, daß die Taufe von Anfang an als das Sacrament der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft (initiatio) und der geistlichen Neugeburt (regeneratio, ἀναγεννησις) galt. Was die liturgische Form ihrer Ausführung betrifft, so wird schon im siebenten Capitel der Didache (nicht erst bei Justin, Apol. I, 61) hervorgehoben, daß sie geschehen solle durch dreimaliges Wassergießen (ἐκχεον) aufs Haupt, verbunden mit den Worten: εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ πν. ἁγ. Den alten Kirchenvätern galt sie vor Allem als das heils- wirkende Mittel für die „Abwaschung“ d. h. Vergabung der bisher be- gangenen Sünden (so Justin a. a. O., Clemens, Strom. III, 633 ff., Ter- tullian, De bapt. 8). Daraus erklärt sich einerseits jene Warnung vor allzufrüher Taufe (im Kindesalter), bezw. der Aufschub bis zum erwarteten Tode; andererseits die (bef. seit Cyprian, De grat. p. 2 sqq.) aufkommende Bußpraxis zur Sühnung der nach der Taufe begangenen Sünden (bef. bei

den lapsi). Aber trotz alledem war die Kindertaufe schon im zweiten Jahr- hundert allgemeiner Brauch. Ja, Origenes bezeugt sie als apostolische Tradition (ad Rom. V, 565), und Irenäus (II, 22, 4), sowie Tertullian (de bapt. 18) sehen sie voraus. Cyprian bezeichnet sie als omnis fidei origo (Ep. 73, 12); durch sie werden die angeborenen Sünden (genitalia) vergeben (de op. et el. 1), während die nachher begangenen durch die Buße (respective Almosen) getilgt werden müssen. Augustin (De bapt. Ep. 98, 187) bringt sie in Zusammenhang mit der Erbsünde und faßt sie als Mittel der Eingliederung in die Kirche unter dem Gesichtspunkte, daß ihr Glaube den Täuflingen zu Hilfe kommt. Selbst die von Ketzern vollzogene Taufe wurde — trotz dem zeitweiligen Widerspruch Roms — seit Cyprian für vollgiltig gehalten und auch von Augustin (De bapt. c. Donat. I, 28 sq.) anerkannt (vgl. Seeberg, DG. I, 91, 152, 263).

Was aber Wesen und Wirkung der Taufe betrifft, so galt sie — wie schon Origenes sie bezeichnet (in Joh. VI, 17) — nicht bloß als „Symbol der Reinigung“, sondern als „Anfang und Quell göttlicher Gnadengaben“ (ἡ ζωοποιῶν θεῶν ἀρχὴ καὶ πηγή), und zwar kraft der Verbindung des heiligen Geistes mit dem Wasser — was Cyrill von Alex. sogar (in mono- physitischer Weise) als „Umwandlung (μεταστοιχειοῦται) faßt, während Tert. (de bapt. 4) nur hervorhebt, daß der heilige Geist dem Wasser durchs Wort vis sanctificandi mittheile und so die prima remissio peccatorum (s. o.) herbeiführe, und zwar — wie es adv. Marc. I, 28 heißt — mit der remissio delictorum zugleich Befreiung vom Tode (absolutio mortis), Wiedergeburt (regeneratio hominis) und Empfang des heiligen Geistes (consecratio spir. s.). Damit verband sich — gleichsam als negatives Element der Gnadenwirk- ung — der exorcismus und das renuntiare diabolo et pompae ejus et angelis ejus (Tert. de cor. 3; Aug. de pecc. orig. 45). Augustin hat dann seine allg. Sacramentsidee (s. o. S. 393 accedit verbum ad elem.) besonders auch den Pelagianern (Euseb.) gegenüber auf die Taufe als die Bürgschaft für die gratia praeveniens et operans bezogen. (Vgl. Aug. de pecc. orig. 6, 6; Seeberg, DG. I, 263, 281). Dabei ist es be- deutend, daß Augustin die Heilsnothwendigkeit der Taufe doch nur als eine gottgeordnete (ordinata, non absoluta) faßt, weil dort, wo — wie beim Schwächer am Kreuz — die Taufe per necessitatem corporaliter deficit, perfecta salus per pietatem spiritualiter affuit (de bapt. IV, 23).

Im Mittelalter verband sich — durch Petrus Lomb. und bef. Thomas von Aquino (Summa III, 66, 11) — die Idee der gratia in- fusa (depositio vitiorum et collatio virtutum) oder der gratia gratum faciens (Duns Scotus) mit dem Taussacrament, besonders aber — wie auch das Tridentinum (Sess. VII c. 10 und XIV, c. 2) hervorhob — mit Beziehung auf die Erbsünde oder die vor der Taufe begangenen Sünden. Auch den

Kindern werden in der Taufe „Tugenden“ durch die *informans gratia* eingegeben, wenn auch nicht *quoad usum pro illo tempore*, so doch *quoad habitum*. Dabei wird der Satz als verwerflich bestritten, daß die späteren Sünden „durch die bloße Erinnerung oder den Glauben an die empfangene Taufe vergeben werden können“. Daran schloß sich die Lehre von der Bußdisziplin und dem hierarchisch geordneten Bußsacrament (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis* s. o. S. 396 f.).

Obwohl nun die protestantische Kirche und speciell die lutherische Auffassung der Taufe an die traditionelle Lehre anknüpfte, schloß sie sich ihr doch nicht ohne weiteres an (wie Luthardt Romp. S. 345 behauptet). Denn gegen das bloße *opus operatum* wurde entschiedener Protest erhoben und gegenüber der reformirten Verflüchtigung des Sacraments zu einem bloßen *signum* oder *testimonium gratiae* die wirkliche *oblatio gratiae* betont und festgehalten. Die Augsburger Confession (art. IX) sagt von der Taufe, sie „sei nothwendig zum Heil“ (*bapt. necessarius ad salutem*), weil durch sie „Gnade dargeboten werde“ (*per bapt. offertur gratia*); und es wird hinzugefügt, daß die Kinder zu taufen seien (*quod pueri sint baptizandi*), weil sie „durch die Taufe Gotte dargebracht, aufgenommen werden in die Gnade Gottes“ (*per bapt. oblato Deo recipiuntur in gratiam Dei*; vgl. die Polemik gegen die Anabaptisten in der Apol. S. 163 ff., wo speciell das Mandat Christi: *baptizate omnes gentes* als Argument für die Kindertaufe verworthen wird (s. o. S. 423). In den Katechismen und Schmalkaldischen Artikeln hat nun Luther (ich verweise auch auf seinen „Sermon vom Sac. d. hl. Taufe“ 1519) die hohe Bedeutung der Taufe für die Begründung unseres Christenglaubens und Gnadenstandes durchzuführen gesucht. Ja, die Gewisheit unserer „Erwählung“ beruht nach ihm auf der Taufe. „Wo du Christum hörst, in seinen Namen getauft werden und sein Wort lieben wirst, alsdann bist du gewislich versehen und deiner Seligkeit gewis“ (Zur Gen. 1536 WW. II. 1 S. 591). Das neue Leben des Christen „hebet an in der Taufe, währet aber auch bis in den Tod, ja bis an den jüngsten Tag; da wird allererst vollbracht, was die Taufhebung bedeutet“ (WW. Erl. XXI, S. 231 f. o. S. 413). Dieses „bedeutet“ soll hier nicht sagen, daß die Taufhandlung selbst nur ein „Sinnbild oder Zeichen“ sei. Ihre religiös-sittliche „Bedeutung“ für uns hat sie — wie Luther im vierten Punkt des Lehrstücks von der Taufe sagt — allerdings darin, daß der alte Adam in uns täglich soll ersäufet werden u. Aber sie selbst setzt erst den neuen Menschen und macht uns zu Gotteskindern. Denn durchs Wort kriegt sie die Kraft, daß sie ein Bad der Wiedergeburt ist; sie giebt nicht bloß Vergebung der Sünden, sondern erlöset auch vom Tode und der Gewalt des Teufels, weil sie nicht „schlecht Wasser“ ist, sondern „das Wasser mit Gottes Wort verbunden und in Gottes Wort gefaßt“. „Das ist der Kern im Wasser: Gottes

Wort oder Gebot und Gottes Namen, welcher Schatz größer und edler ist denn Himmel und Erde.“ (Vgl. Cat. maj. p. 487 sq.). Mit der Taufe — die gleichsam das „Todesurtheil“ über den alten Menschen in sich schließt — hebet, wie Luther sagt (Weim. Ausg. II, S. 728 ff.) „ein seliges Sterben an“. Denn: *christiana vita nihil aliud est quam quotidianus quidam baptismus* (Cat. maj. 495 sq.). Es gilt täglich „zur Taufe kriechen“ (p. 492). Daher heißt es (Art. Smalc. p. 320) „*bapt. nihil est aliud quam verbum Dei cum mersione in aqua*“ — also nicht eine sonderlich geheime *virtus spiritalis* — wie die Dominicaner lehrten — noch auch — wie die Scotisten meinten — eine *ex assistentia divinae voluntatis* (auf Grund der Prädestination) geschehende Abwaschung, sondern auf Grund des Gebotes Christi eine Verbindung von Wasser und Geist, die der Glaube erfaßt und dessen der Glaube sich fröhlich und dankbar getröstet. Denn „der Glaube macht die Person allein würdig, das heilsame göttliche Wasser nützlich zu empfangen“; denn: „ob es gleich an ihm selbst ein göttlicher überschwänglicher Schatz ist, wäre es doch ohne Glauben nichts nütze“. Denn „ohne Glauben könnte man Gottes Wort nicht fassen“. Aber „mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe“, ja gründet sich auf sie. (Vgl. R. Seeberg DD. II, S. 269 ff.).

Die Schwierigkeit, die sich daraus für die Rechtfertigung der Kindertaufe zu ergeben scheint, löst Luther dadurch, daß man das Kind herzutrage „in der Meinung und Hoffnung, daß es glaube“ und „bitten wir, daß ihm Gott den Glauben gebe“ (Gr. Kat. p. 494 f.). Daher ist ihm die Kindertaufe die „allergewisseste Taufe“, während wir in dem erwachsenen Täufling nie sicher wissen können, ob und wie er gläubet. Aber auch für den mündig gewordenen Christen erfaßt nur der Glaube (als Empfangsorgan) jene Gnade, die ihm bereits als Kind durch die Taufe zugesagt worden.

Dem entsprechend heißt es Form. Conc. (p. 604): *Ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos*. Denn da nach dem Worte Pauli (Gal. 3, 27) alle Getauften „Christum angezogen haben“ et *revera sint renati, habent illi jam liberatum arbitrium*, d. h. auf Grund der durch Gottes Gnade in der Taufe zugesagten und mitgetheilten Gotteskinderschaft haben sie im Glauben ein verhöhtes Gewissen und sind dadurch erhoben in den Stand der „Freiheit eines Christenmenschen“ (Luther).

Hier tritt der Unterschied gegenüber der reformirten Anschauung klar zu Tage. Wie nach Zwingli und Calvin die Sacramente überhaupt nur bei den Prädestinirten als Zeugnisse und Unterpfänder (*testimonia* und *pignora*), nicht aber als wirkliche *media salutis* gelten (s. o. S. 399), so ist ihnen auch die Taufe nur eine *visibilis figura* seu *forma seu factae gratiae signum*, bezw. ein *testimonium publicum* dafür, daß der Betreffende *prius receptus* sei *per gratiam* (so Zwingli, *Fidei ratio* bei Niem.

p. 25; Calvin Inst. IV, 15, 2. 14 sq.). Zwingli sah in der Taufe nur „ein anhebblich Zeichen“, das als ein „Pflichtsymbol“ uns mahne, als Gotteskinder zu leben; während Calvin (IV, 18) zugestand, *Dei virtute posse regenerari infantes*, wenn auch die Art und Weise *nobis incomprehensa* sei. Aber im Grunde wurde ihre Annahme zur Gotteskinderschaft nicht auf das Sacrament gestützt, sondern auf Gottes Rathschluß (Prädestination vgl. R. Seeberg, *DG.* II, S. 402 f.). Der Cons. Tigur. (14 p. 194) die Conf. Belg. (34 p. 385) und der Heidelberger Katechismus (73 p. 446) heben demgemäß hervor, daß die Taufe wie durch ein *divinum symbolum et pignus* in der Abwaschung des Leibes die Reinigung durch das Blut und den Geist Christi abbildlich darstellt. Nur bei den „Erwählten“ fallen also beide Momente, der innerliche oder äußerliche Act zusammen, bedingen sich aber gegenseitig keineswegs (ganz wie bei der Berufung durchs Wort s. o. S. 369 f.). Daß dadurch die specifisch glaubenstärkende Bedeutung, sowie der (objective) Heilswerth und die Heilsnothwendigkeit des Tauff sacraments — namentlich wo es an Kindern vollzogen worden ist — in Frage gestellt erscheint, liegt auf der Hand. Ja, man dürfte es als eine aus pietätvoller Rücksicht gegen den kirchlichen Brauch hervorgegangene Inconsequenz bezeichnen, wenn in der reformirten Kirche die Christen Kinder kraft ihres Geburtsrechts (1 Kor. 7, 14) zum Tauff sacrament zugelassen werden, weil man ihnen das „Zeichen“ und „Zeugniß“ ihrer (bereits vorhandenen) Zugehörigkeit zum Reiche Gottes nicht versagen dürfe. Da sind die Baptisten und Wiedertäufer mit ihrer energischen Bestreitung der Berechtigung der Kindertaufe doch consequenter (s. w. u. sub. c)!

Die älteren lutherischen DD. suchten nun gegenüber solcher Gefahr die wesentliche, nur vom Wort und der stiftungsgemäßen Verwaltung abhängige Eigenart des Tauff sacraments durch nähere Bestimmungen zu wahren. Durch das Wort (als durch das *αἰὼν ποιητικόν*, wie Hutter es zutreffend bezeichnete) werde die *materia terrestris* (aqua) mit der *materia coelestis* (der heil. Geist) im sacramentalen Brauch (usus) derart verbunden (kraft der *unio sacramentalis exhibitiva*), daß für Alle, die da glauben, darin die Abwaschung (ablutio) der Sünden, bezw. die imputatio justitiae Christi, die adoptio, regeneratio, renovatio sich wirklich und wahrhaft vollziehe. Dabei schwankt die nähere Bezeichnung der *materia coel.* (entweder bloß das Wort, wie bei Luther, Bair u. A., oder das Blut Christi, wie bei Hutter, oder, wie bei den Meisten: *tota trinitas seu peculiariter et terminative spir. s.*). Vor Allem aber legte man den Nachdruck darauf (Quenstedt, *Hollaz*), daß der *actus externus et internus* (Wasser- und Geistes taufe) nicht von einander getrennt werden (wie bei den Reformirten und Schwarmgeistern). Auch bei der Kindertaufe müsse es feststehen, daß sie ein göttlicher Gnadenact sei, durch den das sündige Kind um

Christi willen als Gottes Kind angenommen und ihm die *remissio peccati* und *collatio gratiae* zuertheilt werde. Zwar werde durch solchen Taufact nicht die sündige Natur (*radix seu fomes peccati*) aufgehoben (wie die Römer lehrten: *per bapt. peccatum deleri ut non amplius sit*), wohl aber die Schuld und Herrschaft der Sünde (*reatus et dominium peccati tollitur*).

Dieser *fructus salutaris* galt bei den Kindern, wie bei den Heranwachsenden als durch den Glauben bedingt. Zwar empfängt auch der Heuchler von Seiten Gottes die Gabe (*oblatio beneficiorum et obsignatio foederis ex parte Dei*, Gerhard), aber sie gereicht ihm dann nicht zum Segen, sondern solange und soweit er im Unglauben verharrt, zum Gericht (*judicium*) oder zur Züchtigung durch den heiligen Geist, der auch an den Ungläubigen seine Wirkungen ausübt, um sie zur Taufgnade, die von Seiten Gottes fest bleibt, zurückzuführen. Bei den Kindern aber wird als Empfangsorgan der Taufgnade ein „Keim des Glaubens“ (*semen fidei*) vorausgesetzt, der ihnen zwar nicht von Natur eignet, aber durch Gottes Gnadenwirkung wohl eingesenkt werden könne. So erklärt Quenstedt: *nequaquam concedendum est, infantes, qui baptizantur, vel sine fide esse vel in aliena fide* (stellvertretend) *baptizari*. Vielmehr werden sie getauft, *ut credant* (*non quia credunt*). Wenn also ein sonst entschiedener Vertreter der lutherischen Anschauung (P. Walter a. a. O. *Mitth. u. Nachr.* 1898, S. 132) die Meinung ausspricht: man solle doch endlich aufhören, von Kinderglauben zu reden (daß sei nicht nur „unpsychologisch“, sondern auch „unchristlich“), so scheint er zu vergessen, was der Herr selbst von den „Kleinen“ sagt, die „an ihn glauben“ (*Matth. 18, 6: τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*). Gesieht doch Walter selbst zu (a. a. O.), daß im getauften Kinde der heilige Geist wirksam sei. Dies kann doch nur so geschehen, daß eben durch Gottes Gnade jener geheimnißvolle Glaubensanfang gewirkt werde, der in den Tiefen des unbewußten Seelenlebens aufkeimt (vgl. H. Cremer, *Taufe und Wiedergeb.* 2. Aufl. S. 43). Schon Chemnitz (*Exam. Conc. Trid.* II, 2. 10) unterschied in dieser Hinsicht die *fides directa* (die Gott in das Kindesherz pflanze), von der *fides reflexa* (wie sie auf Grund der Buße im Erwachsenen sich gestalte und zum bewußten Empfang der rechtfertigenden Gnade nothwendig sei). Während er aber zugestand, daß jener Kinderglaube in seinem keimartigen Anfange quodam modo nobis inexplicabili entstehe, suchte Quenstedt die für den Heilsempfang nothwendigen Stücke des rechtfertigenden Glaubens (*notitia, assensus, fiducia*) auch in den Säuglingen als möglich und als durch die Taufe bewirkt zu erweisen! Gegenüber solchen Extravaganzen müssen wir vom lutherischen Standpunkt dabei bleiben, daß — wie Gerhard sagt — die Taufe *ordinarium initiationis sacramentum* sei, daher auch *necessarium* für die sündig geborenen Kindlein, so daß v. Dettingen, *Lutherische Dogmatik*. II, 2.

(im Gegensatz zu Calvin Inst. VI, 15. 20.) die Noth- und die Laientaufe nicht bloß gestattet, sondern empfohlen wurde (Qu. IV, p. 107). Aber auch hier behielt der allgemeine Grundsatz (s. o. S. 394) seine Geltung: *privatio non damnat, sed contemtus*. Die *necessitas* ist keine *absoluta*, sed *ordinata*. Es bleibt also — wie Gerhard schön sagt — auch in *casu privationis seu impossibilitatis* den Ungetauften die Heilsmöglichkeit *per extraordinariam et peculiarem dispensationem divinam*. Daß bei dieser Auffassung der Taufwirkung gegenüber der Macht Satans in jedem sündigen Menschenkinde auch der sog. Exorcismus von den alten Dogmatikern für erlaubt (aber nicht für nothwendig) erklärt wurde, lag in der Consequenz ihres Princips. Trotz der Betonung der *libertas christiana* in dieser Hinsicht, will z. B. Quenstedt (IV, p. 170) doch in den Kirchen, wo er üblich ist, den Exorcismus aufrecht erhalten wissen, theils *ad adumbrandam spirituale captivitatē*, theils um den Calvinisten nicht nachzugeben. Insbesondere wurde die *abrenuntiatio* (s. o. S. 417 f.) bei der Taufe, bezw. bei der Confirmation — allgemein festgehalten (vgl. Höfling, Sacrament der Taufe I, S. 375 ff.).

c) Der Gegensatz ist hier — wie in der ganzen Gnadenmittlehre (s. o. S. 44, c; 46, c) — confessionell geartet. Zwar gestehen alle christlich-kirchlichen Gemeinschaften das Sacrament der Initiation — auch als Kindertaufe — zu. Selbst die römische und so auch die griechische Kirche verlangt nicht, daß die zu ihr übertretenden Glieder der protestantischen Kirchen von neuem getauft werden, sondern begnügt sich bei Anerkennung der Taufe mit der Firmelung (s. o. S. 388). Die baptistischen Secten dagegen verlangen — mit Hinweis auf die angebliche Werthlosigkeit der Kindertaufe — einen erneuerten Taufact als Besiegelung der mit der Bekehrung eingetretenen geistlichen Wiedergeburt. Dabei ist die principielle Anschauung eine durchaus entgegengesetzte. Dort (bei den Katholiken) waltet ein an magisch-mysterische Vorstellungen streifender Objectivismus, ja ein naturalistischer und materialistischer Zug vor; hier (bei den Schwarmgeistern) macht sich ein geistlicher Subjectivismus geltend, der allen Nachdruck auf die innerliche (persönliche) Erneuerung legt und so zu einer antimysterischen, rein spiritualistisch-symbolischen Auffassung und Entleerung hinneigt. Merkwürdiger Weise berühren sich auch hier die Extreme und erweisen sich dadurch als irreführende Einseitigkeiten, vor denen wir uns zu hüten haben. Denn bei jener dynamisch-materialistischen Auffassung wird dem Taussacrament gleichsam eine medicinische Zaubervirkung beigelegt, durch welche die Natur des Menschen umgewandelt und der also geheilte Sünder sich nunmehr in einem Heilungsleben bewegen und bis zu sündloser Vollkommenheit (ja durch gute Werke bis zum *meritum de condigno*) fortschreiten könne. Bei dieser symbolisch-spiritualistischen Ansicht wird aller Nachdruck auf die innere Umwandlung gelegt, die kraft der heiligenden Gnaden- und

Geistwirkung gleichfalls bis zur Sündlosigkeit wachsen soll. Der Taufact sei nur als ein äußerliches „Zeugniß“ der in dem Gläubigen bereits vorhandenen Wiedergeburt und Gotteskindschaft (resp. „Erwählung“) anzusehen. In beiden Fällen erscheint als das entscheidende Moment, dem das Schwerkewicht zukommt, die innerliche, sittlich-religiöse Umwandlung statt der allein rechtfertigenden Gnade, die mittelst der Taufe den heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Sünder zur Gotteskindschaft annimmt und ihn durch Sündenvergebung und Eingliederung in den Leib Christi aller Heils- und Gnadengüter theilhaftig macht (s. § 54, sub c). So hängt die lutherische Tauflehre mit ihrem gesunden Realismus beide Extreme, das materialistische, wie das spiritualistische vermeidend — aufs Engste zusammen mit dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, d. h. mit dem *solā gratiā, solā fide*. Sie ist ebensovweit entfernt, wie von jeder „schwarzen“, so von jener „weißen Magie“, die nach moderner Ansicht nur die Rehrseite jener sein soll, indem sie angeblich göttliche Zaubervirkung an die Stelle der dämonischen setzt (so z. B. Reuchel in seiner Schrift: Goethe's Religion und Goethe's Faust passim). Hier handelt es sich vielmehr um die geheimnißvolle Entstehung (Generation) und Entwicklung (Evolution) des Gotteskinds durch eine heilsordnungsmäßig bedingte, tief begründete Gnadenwirkung des göttlich-schöpferischen Geistes, der durch sein Wort die neue Creatur anfangsweise setzt, um ihr geistliches Wachsthum bis zum Mannesalter Christi zu ermöglichen und in allmählichem Fortschritt zu fördern (2 Kor. 5, 17; Eph. 4, 13 f.). Ja, hier zeigt sich uns der gesunde Gegensatz gegen jene materialistisch-naturalistische Descendenztheorie, die sich als „grüne Magie“, — nach Goethe'schem Vorbild im 2. Theil des Faust — bezeichnen ließe, weil man da aus dem „grunelnden“ Urschleim den geistbegabten, nach „Entstehung“ lästernen „Homunculus“ — man weiß nicht wie! — herausentwickeln möchte, während er de facto dabei zerscheitert. Denn: *quod non est in causa, non potest esse in effectu*.

Es ist interessant zu beobachten, wie sich seit der Zeit des Socinianismus und Rationalismus die Verflüchtigung und Entleerung des Taussacraments fortschreitend bis in die von Kant und Schleiermacher inaugurierte Neuzeit des „modernen“ Bewußtseins vollzogen hat. Die rationalistische und supranaturalistische Richtung reichen sich hier die Hand. Ein Wegscheider (§ 171 f.), wie ein Reinhard (p. 586) vermochten in der Taufe nur einen „solennen Weiheact“ als „Aufnahme in die christliche Religionsgemeinschaft“ zu sehen. Aehnlich urtheilen Schleiermacher, Hase (Dogm. S. 309) und neuerdings Hackenschmidt (Der christliche Glaube 1901 S. 312 f.). A. Ritschl weiß der Taufe — namentlich als Kindertaufe — keine spezifische Bedeutung für die Rechtfertigung beizumessen (vgl. R. und B. III S. 566) und Ab. Harnack ist der Meinung, daß bei der untrennbaren Zusammengehörig-

keit von Gnade und Glaube — die Kindertaufe „kein Sacrament“ sei, sondern nur „eine kirchliche Feier“ (DB. III. S. 798), wie man denn nach ihm bei der Darlegung des „Wesens des Christenthums“ „über die Sacramente schweigen darf“ (S. 170), da sie lediglich ihre Bedeutung am Wort haben.

Merkwürdiger Weise berühren sich hier die Theologen der „modernen“ Schule mit jener „heilsförmigen Bewegung“, wie sie neuerdings mit durchaus baptistischen Argumenten besonders eifrig vertheidigt wird von Jellinghaus (a. a. O. S. 67 ff. und 309 ff.) und Pf. J. Paul (Taufe und Geistes- taufe 1895 f. und in seinem größeren Werk: „Ihr werdet die Kraft des hl. Geistes empfangen“ 1899 vgl. besonders S. 393 ff. und 438 ff. über „die völlige Heiligung“). Hier wie dort wird die Eigenart des Sacraments in seiner Bedeutung für die individualisirende Heilsapplication und persönliche Glaubensgewißheit verkannt oder entleert. Es ist mir besonders erfreulich, hier gegen jene einseitig subjectivistische Auffassung ein Wort J. Kants anführen zu können (das freilich zu den Ritschl'schen Voraussetzungen nicht stimmt). Es heißt in seiner „Dogmatik“ (S. 603 vgl. 625): „Die Taufe verbürgt dem Einzelnen die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde und die Theilnahme an ihrem Heilsgut als von Gott ihm persönlich bestimmt. Sie gewinnt diese Bedeutung nicht erst durch den Glauben, hat sie aber nur für den Glauben. Die Kindertaufe ist als Ausfluß der zukommenden Gnade Gottes die normale Ordnung in der christlichen Gemeinde.“ „Durch die Taufe sind wir Christi Glieder vor allem eignen Wissen und Wollen.“ Ähnlich Hackenschmidt a. a. O. S. 321.

Ist es nun im Interesse der „positiven“ Anschauung berechtigt, von einer heiligen (leiblichen) Naturwirkung der Taufe zu reden, wie es speciell gegenüber dem „antimysterischen Zuge“ der Reformirten zuerst Stahl (a. a. O.) versuchte, aber auch genuin lutherische Dogmatiker wie Thomassius (§ 68), Delitzsch (Bibl. Psychologie S. 351 ff.), der Theologe Nägelsbach (Mudelb. Zeitschr. 1847) und neuerdings Rocholl (Altiora quaero 1899 p. 21 ff.) und Reckler (Die biblische Lehre vom heiligen Geiste 1899 S. 185 ff.) besonders energisch dafür eintraten. Wir haben schon oben (S. 400 f.) nachgewiesen, daß hier die Gefahr einer magisch-dynamischen Auffassung vorliegt, und möchten mit Philippi (GL.V. S. 92 ff.) energisch dagegen Einsprache erheben. Daß Luther an jener bekannten Stelle (Gr. Rat. 492) von einer „Wirkung der Taufe auf den Leib“ redet, weil dieser „mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreift, wie er's ergreifen kann“ — ist eine bloße „Andeutung“ der individualisirenden Heilsapplication im Sacramente, sagt aber nichts von heiligender Naturwirkung der Taufe. Meine Bedenken in dieser Hinsicht habe ich näher zu begründen versucht in meiner ausführlichen Abhandlung: „Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe“ (Dorp. Zeitschr. für Theol. u. K. 1862, IV; 1863, I und III). Gegen die baptistische

Verflüchtigung des Tauf sacraments richtete sich erfolgreich die kleine, aber vortreffliche Schrift von Martensen: Die christliche Taufe und die baptistische Frage (zuerst 1843 erschienen, und dann wiederholt bis 1860). Vgl. auch Hoffmann: Taufe und Wiedertaufe 1846. Ferner erwähnen wir hier aus der massenhaften Litteratur noch folgende Abhandlungen: Nægelsen, Die Kindertaufe in ihrem Verh. zu Schrift und Glauben (Zeitschr. f. luth. Theol. 1847, III); Wegel, Die Kindertaufe in ihrer Nothwendigkeit und Schriftmäßigkeit 1865. — Kalchreuter, Der stellvertretende Glaube und die Kindertaufe (Jahrb. f. d. Theol. 1866, S. 525 ff.); Kemmler, Der Kindertaufe Recht und Kraft 1890; Althaus, Die historischen und dogmatischen Grundlagen der lutherischen Taufsituation 1893.

Neuerdings ist diese Frage als eine brennende wiederholt behandelt worden. So — in positiver Tendenz — von H. Cremer „Wesen und Wirkung der Taufgnade“ (1899) und — besonders gegen Lepsius' Angriffe gerichtet — „Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe in Kraft des heiligen Geistes“ (1900; 2. Aufl. 1901). Hier wird — namentlich gegenüber der Behauptung Ritschl's (R. und B. III³ S. 566), der Glaube könne nur im reiferen (wann?) Lebensalter erwartet werden“ — darauf hingewiesen (S. 62 ff.), es sei eine „vornehm aristokratische Selbstüberhebung, die Unmöglichkeit des Kinderglaubens zu behaupten“ (gegenüber Matth. 18, 6; 21, 16). Nur geht Cremer wohl zu weit, wenn er (S. 33) bestreitet, daß mit der Wiedergeburt (durch die Taufe) „ein neuer Lebensanfang in uns gesetzt werde“, weil jene „Wiedergeburt“ noch nicht „sittliche Umwandlung“, sondern nur „Vergebung der Sünde und Rechtfertigung“ in sich schließe. Mir scheint das Eine (der neue Lebensanfang) die Consequenz des Anderen (der Rechtfertigung und Wiedergeburt) zu sein (s. o. S. 403). Richtiger bezeichnet P. Althaus (Die Heilsbedeutung der Taufe 1899) die in der Taufe sich vollziehende „Wiedergeburt“ als thatächlich durch die Taufe geschehende „Versetzung in in das Kindesverhältniß“ (vgl. S. 249 mit S. 309). Ähnlich Th. Meinhold: Wiedergeburt aus Wasser und Geist durch Taufe und Wort Gottes (Ev. K. 3. 1900, Nr. 37 ff.). — Gut orientirend in Betreff der historischen Entwicklung des Problems der Kindertaufe ist — außer dem oben schon erwähnten großen Werk v. Höfling (2 Bde. 1846–48) — die Schrift von A. Freybe, Die h. Taufe und der Taufschah im deutschen Glauben und Recht (1900), sowie E. Wunke, Der Lehrstreit über die Kindertaufe innerhalb der lutherischen Kirche 1900. Er bestreitet jedoch, daß die Kindertaufe bereits „die Wiedergeburt“ bewirke. Diese geschehe erst, „wenn der Täufling zum Glauben kommt“ (durch die „Befehung“, fraglich wann oder wie?). Gleichwohl sei die Kindertaufe „die Anbietung (?) und Zusicherung des in Christo geschehenen göttlichen Heils an den Einzelnen“ und eben daher „Grundlage und Stütze für den später (?) entstehenden Glauben des Täuflings, den der-

selbe (?) kraft des heiligen Geistes durchs Wort erlangt" (fehlt denn in der Taufe das „Wort“ und der „heilige Geist“? s. v. S. 430 Luther).

Mit größter Entschiedenheit und schlagender Argumentation tritt G. Stosch in seiner Abhandlung „Die Bedeutung der Taufe für den Christenstand“ (Monatschr. für Stadt und Land 1900, S. 42 ff.; vgl. desselben Schrift: „Die heiligen Sacramente der Kirche Christi“, 2. Aufl.) für den Gedanken ein, daß die Taufe „die Wiedergeburt“ sei „im Sinne des Anfangs geistlichen Lebens“, während er die Bekehrung als „die wissentliche Erfüllung des Taufbundes“ bezeichnet. Sehr beherzigenswerth erscheinen mir die Worte, die er mit Hinweis auf die göttliche Gnadenthät der Taufe der modernen Theologie entgegenhält. Sie mache, sagt er, das geistliche Leben „heimathlos, unstet und flüchtig, unklar und jeder Schwärmerei zugänglich, indem man es von dem Mutterboden der Taufe, von dem Heimathsrecht einer Gottesthät ablöst, die — so geheimnißvoll sie erscheint, so still und unscheinbar sie wirkt — doch in Wirklichkeit mächtiger ist als aller Sturm und Drang geistlicher Erregungen“. Niemand könne durch irgendwelche „Entwickelungen und Erleuchtungen inneren Lebens etwas Besseres und Größeres werden als ein getaufter Christ“ oder — wie ich mich lieber ausdrücken würde — als ein durch die Taufe neugeborenes Gotteskind. Dies im geistlichen „Selbstgefühl“ zu vergessen oder zu leugnen — meint Stosch — sei nicht weise und lasse jene Dankbarkeit vermissen, die zur Signatur wahren geistlichen Lebens gehört. In der That besiegelt uns die Lehre von der Kindertaufe die Wahrheit und Berechtigung jenes paradox klingenden Ausspruchs (bei Stosch a. a. O. S. 144): „Die Wiedergeburt geschieht im lichten Dunkel göttlichen Wirkens, nicht im dunklen Lichte unseres Bewußtseins und Willens“.

§ 48. Das heilige Abendmahl.

1. Wie die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt (Initiation), so ist das heilige Abendmahl seinem Wesen und seiner Bedeutung nach das Sacrament der geistlichen Lebensgemeinschaft (communio) und Lebensernährung (nutritio) für die dem Leibe des Herrn durch die Taufe bereits eingegliederten Gotteskinder. Liegt den Gläubigen doch Alles daran, daß der „Christus für uns“ mehr und mehr zum „Christus in uns“ werde. Wie das einmalig und anfangsweise geschieht durch die Taufe (§ 47), so soll es sich fort und fort in eigenartiger und heilskräftiger Weise

verwirklichen durch das heilige Mahl, das der Herr eingekehrt hat in dem feierlichen Moment, da er im Begriff stand, seinen Leib „für uns“ hinzugeben und sein Blut „für uns“ zu vergießen (§ 41). Was Er idealer Weise für die Seinen als die Lebensspeise und Lebensbedingung hinstellt (Joh. 6, 51 ff.; vgl. 15, 3), nämlich die Gemeinschaft mit ihm als dem wahren Lebensbrode und Weinstock, das gewinnt durch das heilige Abendmahl als dem Sacramente der geistlichen Lebensernährung seine reale Bestätigung und Verwirklichung.

Wie die Taufe an der Beschneidung (s. v. S. 403), so hat das Sacrament des Altars an dem Passahmahl sein alttestamentliches Vorbild. Deshalb wurde es von dem Herrn eingekehrt im Anschluß an den gemeinsamen Genuß des Osterlammes. In der neutestamentlichen Stiftung des Abendmahles stellt sich die heilsgeschichtlich reale Erfüllung jenes typischen Schattenbildes dar, durch welches Israel immer wieder erinnert werden sollte an jene gnadenreiche Erlösung aus dem Knechtshause und an die „Versöhnung“ vor dem Tode durch das Blut des Lammes (s. v. S. 214 ff.). Es hieße auf der unvollkommenen Stufe pädagogischer Heilsanbahnung (§ 28) verharren, wollten wir in der von Christo feierlich in seiner Abschiedsstunde, mit Hinweis auf seinen bevorstehenden Opfertod testamentarisch vollzogenen Abendmahls handlung nur eine sinnbildlich bedeutsame Erinnerungscerimonie sehen (wie die Reformirten), oder aber eine Anweisung zur (unblutigen) Wiederholung seines Versöhnungsofers erblicken (wie die Katholiken). Die Zeit der gesetzlich vorgeschriebenen symbolischen Handlungen und der wiederholten Opfer erscheint doch mit dem Erlösungswerk des wahrhaftigen Hohepriesters zum Abschluß gebracht (§ 41). Es wäre also ein Rückfall in alttestamentliche Gesetzhaltigkeit, wenn wir irgend welche „Cerimonien“ als heilbringend oder gar als heilsnothwendig bezeichnen wollten.

Im heiligen Abendmahl wird uns die ewig währende Wirkksamkeit (Realität) seines vollgiltigen Opfers durch die geistliche Selbstmittheilung des „für uns“ in den Tod sich gebenden Herrn, als des Hauptes seiner Gemeinde, vergegenwärtigt. Und da tritt uns in unverkennbarer Weise das Neue und Eigenartige in der Abendmahlsstiftung gegenüber dem Passahmahle entgegen. Denn daß der Herr, im Hinblick auf seine Verklärung, in, mit und unter den dargereichten Elementen (Brod und Wein) sich selbst, d. h. seinen Leib, der für uns gebrochen, und sein Blut, das für uns

vergossen wurde, zu mündlicher Niesung (Essen und Trinken) darreicht, läßt sich nicht aus jenem alttestamentlichen Ritus herleiten. Vielmehr war es für die Genossen des alten Bundes etwas Un-erlaubtes und Unerhörtes, das Blut der Opfer zu genießen. Für das Wesen des neutestamentlichen Bundesmahles ist es aber ein wesentliches Stück. Hier erscheinen Brod und Wein als die elementaren Träger des dargebotenen Heilsgutes; Leib und Blut Christi aber als die eigentliche Heilsgabe, und die Einsetzungsworte als die Bürgschaft für die Einigung beider in dem stiftungsgemäßen Vollzug der sacramentalen Handlung (Darreichung zu mündlichem Empfange s. o. § 46. 1).

Die Wahl der elementaren Stoffe ist für dieses heilige Sacrament der geistlichen Lebensernährung und Bundesstärkung ebenso bedeutsam, wie das Wasser für das Sacrament der Wiedergeburt und Bundesstiftung (s. o. § 47 S. 404 f.). Daß Christus der Herr auch unser Essen und Trinken heiligen und in den Dienst seines Reichsgedankens hat stellen wollen, tritt bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls unzweideutig zu Tage (vgl. Luk. 13, 20; 22, 15 ff. mit v. 29 ff. Matth. 26, 29; Mark. 14, 26). Gilt doch überhaupt in der ganzen heiligen Schrift das Essen nicht bloß als das Mittel leiblicher Nahrung für den Menschen, sondern gewinnt von Anfang an eine tiefere religiös-sittliche Bedeutung. Das hat z. B. H. Tholke in seiner geistvollen Schrift: „Leben und Wahrheit, Realistische Gedanken aus der Bibel“ (1897) schlagend nachgewiesen. In dem ersten Stück („Biblische Gedanken über das Essen“) führt er aus, wie Sünde und Gnade im engsten Zusammenhange damit stehen. Weist uns doch schon der „Baum des Lebens“ (1 Mos. 2, 9 ff., s. Bd. II, 1 S. 379 u. 389) darauf hin, daß der Mensch die Bestimmung besaß und durch das Essen von ihm die Kraft erhielt, auch im leiblichen Sinne „ewig zu leben“, während der „Baum der Erkenntniß“ Anlaß wurde, von der verbotenen Frucht zu essen (1 Mos. 3, 1 ff. s. Bd. II, 1 S. 451). Das Essen und Trinken wird im N. T. auch wiederholt in Beziehung gesetzt zu der Reichshoffnung der Gläubigen (vgl. Jes. 25, 6; 55, 1 ff.; 65, 13. 21 mit Ps. 65, 10; 84, 7; Matth. 22, 2; Joh. 4, 13 ff. 6, 51 f.; 7, 37; 1 Kor. 10, 3 ff.; Off. Joh. 2, 7. 17 u.). Unterscheidet sich doch der Mensch durch die Eigenart seines gemeinsamen Essens und Trinkens als ein geschichts- und heilsfähiges Wesen (vgl. § 1) von allen Natur- und Geistwesen (Thieren und Engeln vgl. §§ 16 u. 17). Seit je her (auch bei den Heiden) tritt das Essen und Trinken in den Dienst der Cultur und des Kultus. Und es ist ein durchaus berechtigter Gedanke — wie ihn z. B. R. Rothe und neuerdings auch Ad. Harnack betont hat — daß die socialetische Bedeutung von

Speise und Trank in menschlicher Genossenschaft einen Anknüpfungspunkt bietet für das Verständniß jenes heiligen Mahles, das der Herr für seine irdischen Reichsgenossen gestiftet und in neuer, verkürzter Gestalt für das himmlisch-verklärte Reich Gottes in Aussicht gestellt hat (s. o. Luk. 22, 15 ff. mit Mark. 14, 26).

Insonderheit aber gelten Brod und Wein als die edelsten Repräsentanten der speciell für die menschliche Gemeinschaft herstellbaren leiblichen Nahrungsmittel (denn kein Thier bereitet sich Brod zum Essen oder Wein zum Trinken!). Ihnen wird daher eine besondere, heilsgeschichtlich begründete Bedeutsamkeit zugeschrieben, und zwar schon im alten Bunde. So heißt es von Melchizedek, dem „Könige von Salem“, daß er „Brod und Wein“ darbrachte, als er dem Abraham segnend entgegenkam (1 Mos. 14, 18; vgl. 1 Sam. 16, 20; 25, 18; Hagel. 2, 12). In den Schaubroden stellte sich die Heilsbestimmung Israels als Gottesvolk dar (2 Mos. 25, 30; 3 Mos. 24, 6 f.; 1 Sam. 21, 6). Und der Wein galt nicht bloß als erquickend und erfreuend für des Menschen Geist und Herz (Ps. 104, 15; Spr. 31, 6), sondern als ein Sinnbild der Gnadengaben Gottes (Jes. 55, 1; Spr. 9, 5). Daher konnte sich Jesus als „das Brod des Lebens“ bezeichnen, das vom Himmel kommt (Joh. 6, 48 ff. mit Beziehung auf das Manna in der Wüste 2 Mos. 16, 15; 4 Mos. 11, 7; Ps. 78, 24 vgl. mit 1 Kor. 10, 3 f.); deshalb nennt Er sich den Weinstock, aus dem die Reben den Saft ziehen (Joh. 15, 1 ff.). Er ist es, der alle Wasser der Trübsal in den Wein der Freude zu wandeln vermag, wo es „die Offenbarung seiner Herrlichkeit“ gilt (Joh. 2, 11). — Ferner weist das Brod, aus vielen Körnlein bereitet, und die Weintraube, aus vielen Wecklein zum Ganzen geeint, auf die gegliederte Einheit des Menschheitsorganismus, in welchem — wie wir oben sahen — das gemeinsame Essen und Trinken nicht bloß Symptom, sondern auch social-ethisch bedeutsames Mittel der Haus- und Familiengemeinschaft ist. Hierin wurzelt auch die Berechtigung des Tischgebetes und der urchristlichen Liebesmahle (Agapen s. w. u. sub h und vgl. 1 Kor. 10, 17 ff. mit 11, 20 f.; 12, 27; Röm. 12, 5).

Die tief bedeutsamen, zu mündlicher Niesung dargebotenen Elemente bilden jedoch nur den Anknüpfungspunkt oder stellen das äußere Medium dar für die Darreichung des durch das Stiftungswort verbürgten und mit den Elementen verbundenen Heilsgutes. Wenn der Herr seinen Leib und sein Blut zum Essen und Trinken darreicht, so versteht es sich von selbst, daß es sich nicht um stoffliche (grobsinnliche) Realitäten oder leibliche Nahrungsmittel handelt, sondern um eine Gnadengabe, die im allerengsten Zusammenhange steht mit der gottmenschlichen Person des Herrn (§§ 33 f.), sofern

Er sich im Tode für die Menschheit geopfert (§ 41) und diesen Opfertod durch die Auferstehung als einen Sieg über die Mächte des Todes erwiesen hat (§ 42). Es hätte jene nach einander sich vollziehende, also gesonderte Darreichung von Leib und Blut bei materialistischer Auffassung gar keinen oder einen geradezu abstoßenden Sinn, als handle es sich um einen physischen Assimilationsproceß (wie sich die Juden zu Capernaum dachten Joh. 6, 52. 59). Namentlich im Hinblick auf die erste Abendmahlsfeier, bei welcher der Herr sichtbar und greifbar vor seinen Jüngern redete und handelte, wäre ein solcher grobsinnlicher Realismus eins mit dem Gedanken an Zerreißung des Einen Christus und führte zu widerwärtig heidnischen, craft abergläubischen Vorstellungen. Es handelt sich also bei der Darreichung des Abendmahls nicht um den „wirklichen“ (grob sinnlichen am Kreuze gebrochenen) Leib oder um das „wirkliche“ (am Kreuz vergossene und aus seinen Wunden fließende) Blut Christi; sondern um den „wahren“ Leib und das „wahre“ Blut, wie es dem verkörarten Herrn eignet und, jedes für sich und beides in Einheit gefaßt, seine heilsmittlerische, für uns sich aufopfernde Persönlichkeit vergegenwärtigt. Daher kann und darf auch jenes im Wort der Stiftung mit solcher Bestimmtheit feierlich dargebotene und so real bezeichnete Heilsgut nicht als bloße Idee, als ein Symbol oder als eine bloß geistige Kraft (virtus) oder als eine Art Unterpfand (pignus) für eine sinnbildlich sich darin abspiegelnde Himmelsgabe gefaßt werden. Eine solche könnte ohne handgreifliche Sinnwidrigkeit überhaupt nicht zu mündlichem Genuße (Essen und Trinken) dargereicht werden. Vielmehr will derselbe Herr, der sich durch das Wort des Evangeliums (§ 45) in seiner ganzen, einheitlichen Persönlichkeit (als gottmenschlicher Heiland) zum Heilsgenuß darbietet, durch jene sacramentale Vermittelung in seiner verkörarten Eigenart als Haupt der Gemeinde sich den Gliedern zu eigen geben (§ 42). Wenn Er dies unter der doppelten Form des Leibes und Blutes thut, so ergibt schon der Zusatz: „für euch gebrochen — für Viele vergossen“, daß Er damit auf die charakteristischen Momente seines Opfers und seines gewalt-

samen Todes hinweisen will, wie Er sie in dem Abendmahl zu stetem „Gedächtniß“ vergegenwärtigt. In dem „Leibe“ giebt sich also ebenso wie in dem „Blute“ nicht ein Theil (oder grob gesagt: ein apartes Stück) des Heilandes den Genießenden dar, sondern der ganze, lebendige, wahrhaftige Christus kraft seiner geistlichen Allgegenwart (s. o. § 42, 3).

In welcher Weise dies schon beim ersten Abendmahl — also vor der dauernden Verklärung des Herrn — möglich und wirklich war, und wie solches sich an all den Orten vollzieht, wo die heilige Handlung in seiner Gemeinde vor sich geht, das entzieht sich natürlich unserem Vorstellungsvermögen und begrifflichen Verständnis. Es hängt das mit dem gesammten Mysterium nicht bloß der „höheren Leiblichkeit“ (s. o. S. 159), sondern aller „Materialität“ zusammen (s. Bd. II, 1 S. 109 f.). Ist doch die Grenze, sowie die Beziehung (das Functionsverhältniß) zwischen Geistlichem und Leiblichem für uns ein unauflösliches Problem, selbst wenn wir „Kraft und Stoff“ (Energie und Bewegung) vom Gesichtspunkte einer Monaden- oder Atomenlehre zu begreifen suchen. Die allbekannten Erscheinungen der sogen. Imponderabilien, sowie der Zusammenhang von Licht und Wärme, Electricität und Magnetismus sind ebenso umfaßbar wie das Wesen des Aethers und der sogen. „Elemente“. Wer kann und will also die Eigenart der „verklärten Leiblichkeit“ ergründen, wie sie dem Herrn schon während seines irdischen Lebenswandels eignete (s. o. S. 110) und nach der Auferstehung allen Jüngern offenbar wurde? Und wie dürfen wir die Möglichkeit und Wirklichkeit der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl bezweifeln oder bestreiten, da Er doch selbst durch sein Wort und seinen Willen für unser Heilsbedürfniß und zum Trost aller Angefochtenen den Genuß seines Fleisches und Blutes zur Lebensbedingung erhoben hat (Joh. 6, 51 ff.).

Die Selbstoffenbarung Jesu in seiner einmaligen Verklärung während des Standes der Erniedrigung (§ 36), sowie die mit der Himmelfahrt (s. § 38, 3) gesetzte dauernde Raumbherrschaft des erhöhten Hauptes seiner Gemeinde (§ 42, 3) bieten uns die heilsgeschichtliche Grundlage für unseren Glauben an die Möglichkeit und Wirklichkeit seiner geistlichen Gegenwart im Abendmahl, wie Er sie uns durch sein Wort der Stiftung verbürgt (s. w. u. sub a). Dabei versteht es sich von selbst, daß Brod und Wein nur insofern und insoweit die elementaren Träger jener himmlischen Gabe sind, als sie durch den stiftungsgemäßen Vollzug der heiligen

Handlung nach dem Willen des Herrn in der christlichen Gemeinde dargereicht und empfangen werden.

Es widerspricht also dem Wesen des Sacraments, daß es als anbetungswürdiger Gegenstand — abgesehen vom Gebrauch (*extra usum*) — aufgestellt oder verehrt werde. Auch in dem gottesdienstlichen Act erscheint die sogen. „Consecration“ nicht als ein (wunderwirkendes) Mittel der Verwandlung (*transsubstantiatio*, *impanatio*) oder (dauernder) Verbindung des irdischen und himmlischen Elements (*unio sacramentalis*), auch abgesehen vom Gebrauch (*δóσις* und *λήψις*). Die (liturgische) Berechtigung und Nothwendigkeit der Consecration (durch die *verba institutionis*, eventuell verbunden mit dem Kreuzeszeichen und dem eucharistischen Gebet) beruht lediglich darauf, daß die Elemente für den heiligen Zweck ausgetrennt und stiftungsgemäß dargereicht und empfangen werden (gegen J. Muethel f. w. u. sub b). Abgesehen also von der sacramentalen Verwendung sind und bleiben die (wenn auch früher consecrirten) Elemente einfach Brod und Wein. Jene Verwandlungstheorie ist nur eine Frucht abergläubischer Wundersucht, ein Menschenkündlein im Dienste hierarchischer Interessen. Die damit verbundene Messopferpraxis (als unblutige Wiederholung des Opfers Christi) — und die Unsitte der „Stillmesse“ (verbunden mit priesterlicher Selbstcommunion) ermangeln jeglichen Schriftgrundes. Weder das Stiftungswort des Herrn, noch die apostolische Praxis und Lehriüberlieferung der Urgemeinde geben einen Anhaltspunkt für diesen rein willkürlichen und schädlichen, ja an heidnischen Götzendienst (*Deus in pyxide!*) erinnernden Mißbrauch des Heiligthums. Der dogmatische Hintergrund für diese Irrlehre ist jene monophysitisch-doketische Verhältnißbestimmung der *materia terrestris et coelestis* im Sacramente, wie sie uns in der christologischen Doctrin entgegentrat (f. o. S. 87). Brod und Wein, die irdischen Elemente, werden hier zu bloßem Schein. Geschmack und Geruch, Farbe und Aussehen sind zwar noch da. Aber durch die angebliche „Verwandlung“ soll ihre „Substanz“ eine andere werden! Und der Priester ist es, der sie dauernd zum Gegenstande der Anbetung macht! Er allein darf sie auch unverkürzt genießen, während den „Laien“ der Kelch entzogen wird — angeblich wegen der Gefahr der „Blutverschüttung“ oder mit Hinweis auf die sogen. „Concomitanz“, sofern nämlich das „Blut“ bereits in dem „Leibe“ enthalten sei! Es widerspricht aber solche Kelchentziehung direct dem ausdrücklichen Gebot Christi („trinket Alle daraus“). Daher ist es wohl verständlich, daß unsere Reformatoren die „Messe“ und Alles was mit ihr zusammenhängt, als eine Schändung des Heiligthums zu brandmarken suchten (f. w. u. sub b).

Dem gegenüber erscheint nun die reformirte und schwarmgeistige Auffassung des Abendmahls als eine spiritualistische Verflüchtigung der

specifisch-sacramentalen Heilsgabe. Im Widerspruch mit dem Wesen neutestamentlicher Heilsordnung wird hier nur das Sinnbildliche anerkannt. Die Handlung selbst sinkt zur „Cerimonie“ herab und wird gewissermaßen erst durch den Glauben der Empfänger sanctionirt. Der Glaube also macht das Sacrament, oder der Christ muß sich zum „Himmel“ erheben, um durch die Hülle jener irdischen „Zeichen“ hindurch den „jenseitigen“ Christus zu erfassen (f. o. S. 166 f.). So wird die trostreiche Verbürgung der realen, geistlichen Nähe des Herrn für den persönlichen und mündlichen Genuß der Empfänger in Frage gestellt und somit die den schwachen Glauben stärke Trostmacht der Abendmahls Handlung gefährdet. Und wie jene römische Verwandlungstheorie ein mystisch-monophysitisches, so schließt diese reformirte Symboltheorie ein antimystisch-nesorianisirendes Moment in sich. Die Christologie erscheint auch hier bedingend für die Abendmahlslehre. Der abstracten Verhältnißbestimmung des Göttlichen und Menschlichen (Transscendenztheorie) entspricht denn auch die Sacramentsauffassung (f. § 46, c). So läuft man Gefahr, das auf des Herrn Wort und dessen schöpferische Geistesmacht gegründete Heilsmysterium zu entleeren und ihm seine Hebelkraft für den jagenden Glauben zu entziehen. Es ist das entgegengesetzte Extrem jener Transmutationslehre, die den Aberglauben nährt und daher ebenfalls dazu beiträgt, das gottselige Geheimniß zu profaniren. In beiden Fällen wird das hochheilige neutestamentliche Altarsacrament zur „Cerimonie“ im alttestamentlichen Sinne, mag man es nun (katholisch) als ein wiederholtes Opfer, oder (reformirt) als ein „Schatten des, das zukünftig ist“ betrachten (Ebr. 8, 5; 10, 1; Kol. 2, 17).

Die gesunde, biblisch-kirchliche (bezw. lutherische) Auffassung des Abendmahls sacraments wird, wie uns scheint, nur dadurch gewahrt, daß wir — wie in der Lehre von der Person Christi (§ 35, b) — die lebensvolle Einheit im Unterschiede und den Unterschied in der Einheit zu erfassen suchen. Dann erkennen und preisen wir — wie bei der Lehre vom Worte (f. o. § 44) — das sonderliche Gnadenwunder in dem Abendmahlsmysterium. Es besteht eben darin, daß sich der Herr, als das verklärte, gottmenschliche Haupt seiner Gemeinde (§ 42, 3), für uns und unser Heilsbedürfniß mit seiner geistlichen Gegenwart kraft des Verheißungswortes an die irdischen Elemente in der feierlichen Darreichung und mündlichen Niesung selbst gebunden hat.

Das ist der wahre und berechtigte Sinn der sogen. *manducatio oralis* et *infidelium* (f. w. u. sub b). Daher ist die nach den Einsetzungsworten sich aus-

prägende Spendeformel (bei der Distribution) wichtiger als die liturgische Art und Weise der Consecration oder des eucharistischen Gebets (s. o. S. 444). Unwesentlich erscheint es, ob gesäuertes oder ungesäuertes Brod (wie bei der Passahmahlzeit), ob reiner oder (mit Wasser) gemischter Wein dargebracht wird.

Als „Sacrament des Altars“ wird diese kirchliche Handlung bezeichnet, nicht weil sich in ihr ein versöhnender Opfercult durch den Priester für die Gemeinde vollzieht, noch auch weil uns der Altar als die Stätte gläubiger Gebetsopfer gilt, sondern weil der Altar auch im neutestamentlichen Gottesdienst die Stätte bezeichnet, an welcher sich das Gemeinschaftsverhältniß, näher die (geistliche) Vermählung des Herrn, als des Hauptes, mit der Gemeinde, die da ist sein Leib, vollzieht. Deshalb trägt das Sacrament des Altars in der That geistlichen Opfercharakter, sofern nicht bloß der Herr sich der Gemeinde als ihr einziger Versöhner mit Hinweis auf seinen Opfertod hingiebt, sondern auch die Gemeinde der Gläubigen sich Christo darbringt, um die Frucht seines Todes durch den Genuß seines Leibes und Blutes sich anzueignen. Daher liegt in der kirchlichen Abendmahls-handlung neben dem sacramentalen auch ein sacrificielles Moment. Daraus erklärt es sich, daß diese Feier gewissermaßen den Höhepunkt des gemeindlichen Gottesdienstes bildet (ich erinnere an die Arcandiscipulin) und innerhalb der confessionellen Gemeinschaften die charakteristische Ausprägung ihres eigenartigen Wesens (als *nota ecclesiae*) darstellt. So sehr es schmerzlich empfunden werden muß, daß dieses Mahl der Liebe zu einem Streitpunkt der verschiedenen „Kirchen“ geworden ist und Anlaß zu erbitterter Fehde gegeben hat — was als eine traurige Folge der Sünde und Unbuddsamkeit ernstlich gerügt sein will — so selbstverständlich und berechtigt erscheint es, daß man diesen vom Herrn uns anvertrauten hochheiligen Schatz gegen Mißbrauch und Umdeutung zu wahren sucht.

2. Die eigenartige Heilswirkung, bezw. der Heilswerth und die Heilsnothwendigkeit des Abendmahls ergibt sich unmittelbar aus dem dargelegten Wesen dieses Sacramentes. Obwohl es

an und für sich nicht durch unseren Glauben bedingt erscheint oder auf ihm beruht, so ist es doch nur für den heilshungrigen Glauben bestimmt und nur dem nach Glaubensfestigung dürftenden Herzen in seiner Segenswirkung erfahrbar. Denn die Worte „für euch“ gegeben und vergossen, erfordern „eitel gläubige Herzen“. Das heilige Abendmahl soll doch in der besonderen Weise sinnlich sacramentaler Vermittelung, d. h. durch Selbstmittheilung des Herrn in seinem „wahren“ (verklärten) Leibe und Blute und durch Essen und Trinken des geheiligten Brodes und Weines, das allgemeine Gnadengut des Evangeliums: die Sündenvergebung dem einzelnen Gläubigen als einem Gliede der christlichen Gemeinschaft versiegeln und verbürgen. Freilich giebt schon das Wort dem bußfertigen Sünder im Allgemeinen diese Zusicherung (§ 46). Und durch die Taufe ist dasselbe Heilsgut ihm ein für allemal individuell zugeeignet worden (§ 47). Ja, durch die Absolution — wie sie dem heiligen Abendmahl nach kirchlicher Sitte voraufzugehen pflegt (s. o. S. 388 f. u. w. u. sub 3) — erfährt das aufrichtig seine Sünde bekennende und die Schuldenlast schmerzlich empfindende Beichtkind in specieller Weise den Trost der ihm persönlich zugesprochenen Gnade Gottes. Allein bei der centralen Wichtigkeit, die der Heilsgewißheit (*certitudo salutis*) für das angefochtene christliche Glaubensleben zukommt, erscheint die sonderliche Weise der Selbstmittheilung des Herrn im Abendmahl auch von besonderer Bedeutung für unsere persönliche Gemeinschaft mit ihm und unter einander. Denn nur im Abendmahl giebt sich der Herr durch mündlichen Genuß den Seinen zu eigen und stärkt durch seinen Leib und sein Blut den Glauben an unsere wahrhafte (gliedliche) Gemeinschaft mit dem Gefreuzigten und Auferstandenen, sowie unter einander. Diese Vertiefung der Todes- und Lebensgemeinschaft mit ihm, dem himmlisch Verklärten, ist zugleich eine erneuerte Bürgschaft unserer leiblichen Auferstehung und einstigen Verklärung.

Nicht als ob das Abendmahl unmittelbar auf unseren leiblichen Naturorganismus heiligend wirkte oder „den Auferstehungskeim in unser Fleisch

und Blut erst senkte“ (f. w. u. sub c). Dies hieße den specifisch geistlichen Charakter des uns hier dargebotenen Heilsgutes verkennen. Denn einerseits muß uns doch feststehen, daß „Fleisch und Blut“ — ihrer grob sinnlichen und sündlichen Art nach — „das Reich Gottes nicht ererben können“ (1 Kor. 15, 50); und andererseits wissen wir, daß dem Christen die Gewißheit Leiblicher Auferstehung und Verklärung durch den Herrn feststehen darf und soll (vgl. Röm. 8, 11) auch abgesehen vom Genuß des heiligen Mahles, z. B. bei den getauften Kindern und allen denen, die ohne ihre Schuld des Abendmahles nicht theilhaftig werden können (in Diasporagemeinden etc.). Auch in dieser Beziehung ist die Heilsnothwendigkeit des Sacraments keine absolute, sondern nur eine gottgeordnete. Und jenes Augustinische Wort: *credo et manducasti* gilt noch jetzt als Trostgrund für Alle, denen die äußere Möglichkeit das Abendmahl zu empfangen, genommen ist (z. B. im Fall des Todes f. w. u.). Aber für die Vertiefung und gesunde Entfaltung des Glaubens bedarf das heilshungrige oder angefochtene Gemüth allerdings jener Stärkung und geistlichen Ernährung des inwendigen Menschen, wie sie das Sacrament des Altars innerhalb der christlichen Gemeinschaft einzigartig darbietet. Denn hier werden wir als Glieder seines Leibes von ihm dem Haupte mit neuem geistlichem Leben erfüllt, um uns dieser geistlichen Gemeinschaft als eines Pfandes unserer schließlichen Verherrlichung zuversichtlich getrösten zu können.

Das mündliche Essen und Trinken hat zwar als solches keinen directen Heilswerth; denn auch die „unwürdig Genießenden“ empfangen ja in und mit den gesegneten Elementen den wahren Leib und das Blut des Herrn, ohne die Heilsgabe sich innerlich anzueignen oder im wahrhaften Sinne zu „genießen“ (f. w. u. sub 3). Aber der gottgewollten Idee und Bestimmung nach soll — in Analogie mit der gemeinsam genossenen irdischen Nahrung — jene Mittheilung von Leib und Blut Christi zu mündlichem Genuß uns dessen versichern, daß wir thatsächlich in der gliedlichen Gemeinschaft mit ihm stehen und in dieser Gemeinschaft gestärkt werden sollen. Es ist gleichsam die stete Vergegenwärtigung der „Fleischwerdung des Wortes“ (Incarnation) und der „Selbsthingabe Christi in den Tod“ (Immolation), die in der kirchlichen Feier des Abendmahls für die Gemeinde der Gläubigen zu lebensvollem und gottesdienstlichem (liturgischem) Ausdruck kommt.

Ja, wir könnten dies als das Wahrheitsmoment in der urchristlichen *missa fidelium*, sowie als die *particula veri* in dem römischen Messopfer-

gedanken bezeichnen und anerkennen, ohne uns jenes abergläubischen Mißbrauchs, den wir energisch abweisen müssen (f. o. S. 444), schuldig zu machen.

Daher hat auch für uns gemäß der ursprünglichen Stiftung im Jüngerkreise („für euch gegeben“) jenes Heilsgut nur als „Communion“, d. h. innerhalb der gliedlichen Gemeinschaft des Reiches Christi und in gottesdienstlicher Ausübung seinen vollen Sinn und seine wahre Bedeutung. Die wahre Kirche Christi ist die ihn gläubig genießende Abendmahlsgemeinde (§ 49). Nicht für den Einzelnen als solchen, d. h. für die isolirt gedachte Persönlichkeit ist der Trostreichtum dieses Sacraments zunächst bestimmt und gesetzt, sondern es soll der Erbauung der Gemeinde dienen, welche da ist „sein Leib“, und in ihr dem Einzelnen, sofern er sich auf Grund der Taufe (bezw. Confirmation f. o. S. 388) ihr eingegliedert weiß (§ 47) und in dieser gliedlichen Gemeinschaft durch das gemeinsam genossene Abendmahl genährt und gestärkt fühlt. Darin liegt seine eminente social-religiöse und socialethische Bedeutung zur Befestigung und Vertiefung der gegenseitigen Liebesgemeinschaft (ich erinnere an die alten „Agapen“). Daraus ergiebt sich auch die Wiederholbarkeit dieses Sacraments (im Unterschied von der Taufe) und die centrale Stellung, die es schon in der Urgemeinde für den liturgischen Brauch in jedem Hauptgottesdienst der Gläubigen hatte (als *missa fidelium*). Die Theilnahme aber der Nichtcommunicirenden an der Feier mit ihrem sacramentalen und sacrificiellen Charakter (Consecration und Eucharistie) setzt die fürbittende Gemeinschaft der „Gläubigen“ voraus, die sich als „Glieder des Einen Leibes“ wissen.

Damit ist keineswegs der sogen. Privat-Communion (im Krankheits- oder Todesfall, in *casu mortis*) die Berechtigung abgesprochen, noch auch die persönliche Trost- und Erbauungsmacht, die dem sacramentalen Genuß des Leibes und Blutes Christi innewohnt, für die Gläubigen in Frage gestellt. Denn auch in jenen besonderen Nothfällen ist es ja die kirchliche Gemeinschaft, die das Gnadengut durch den Träger des Amtes der Einzelperson oder — wo solches möglich ist — der einzelnen Hausgemeinde bringt. Und andererseits wird durch jenen Gedanken der „Communion“, die sich in jeder Abendmahlsfeier vollzieht, der erbauliche Trostreichtum, der

ihr innewohnt, nicht verkürzt, sondern durch die Idee der Gemeinschaft vertieft und heilsordnungsmäßig verbürgt. Aber freilich in demselben Sinne und in demselben Maße heilsnothwendig, wie die Taufe (s. o. S. 418 f.), ist für den Trostbedürftigen das Abendmahl nicht. Das zeigte sich uns schon in der Unwiederholbarkeit des Sacramentes der Neugeburt, während das Sacrament der geistlichen Lebensernährung fort und fort gespendet werden kann und soll. Daher läßt sich ein eigentliches Noth-Abendmal — sei es im Todesfall durch Laien, sei es bei isolirt dastehenden Geistlichen als Selbstcommunion — unseres Erachtens nicht rechtfertigen. Denn das könnte zu mannigfachem Mißbrauch — sei es im Dienste des Aberglaubens oder der leichtfertigen Ausübung — den Anlaß bieten. Je reicher und tiefer aber das dargebotene Heilsgut und der Heilswerth dieses gottseligen Geheimnisses für alle angefochtenen Seelen ist, desto wichtiger erscheint es, den rechten Brauch zu betonen. Denn ohne innere Empfänglichkeit muß es in dem Maße kritisch wirken, als es den ganzen Heilsschatz concentrirter Weise in sich birgt.

3. Für die dogmatische Beurtheilung der Abendmahlspraxis und des Abendmahls Empfangs ist es zunächst von entscheidender Wichtigkeit, den wirklichen (realen) und den wahren (idealen) Genuß des Sacramentes zu unterscheiden, wie wir oben (S. 448) schon andeuteten. Wirklich empfangen die darin enthaltene himmlische Gabe Alle, die Brod und Wein bei stiftungsgemäßer Verwaltung und Darreichung mündlich genießen. Nicht handelt es sich hier — im capernaitischen Sinne (s. o. S. 442) — um eine physische Aufnahme (Assimilation) des an und für sich geistlich gearteten Gutes. Es wäre ein geradezu monströser Gedanke, als könnte jene wahrhafte Seelenspeise überhaupt (durch Essen und Trinken, Zerkauen und Verdauen) in Fleisch und Blut gewandelt werden! Leiblich genossen wird selbstverständlich nur Brod und Wein. Aber kraft der sacramentalen Handlung und des mit den Elementen sich verbindenden Wortes (s. o. sub 1) giebt sich doch der Herr selbst in seinem Leibe und Blute dar. Sein Wort und seine Zusage bleiben fest und unverbrüchlich bestehen, selbst dort, wo Unglaube und Verachtung ihm entgegentritt. Wie Er in seiner Person nicht aufhörte, der einige gottmenschliche Heiland zu sein auch dort, wo ihm der Unglaube und der Haß der Feinde entgegentrat; wie

das Wort des Evangeliums seine göttliche Heilskraft und seinen Heilswerth bewahrt, auch wo es kritisch wirken muß in den Widerstrebenden (s. o. § 45); so wird auch die Realität des sacramentalen Mystereums: Christi Leib und Blut gegenwärtig sein und bleiben, auch wo man den darin verborgenen Heilsschatz nicht achtet. Er wird gleichwohl allen, mündlich die Elemente Genießenden, wirklich dargereicht, selbst wenn sie ihn innerlich nicht wahrhaft anzueignen, jene Gabe geistlich nicht zu genießen im Stande sind. Die Anerkennung oder sagen wir lieber das Zugeständniß der sogen. „mündlichen Niesung“ auch von Seiten der „Unwürdigen“ (manducatio oralis et infidelium) erscheint uns wie das eigentliche Kriterium für den Glauben an die (objective) Wirklichkeit und Wirksamkeit der Abendmahls Handlung als einer That des sich selbst dargehenden Christus.

Aber eben deshalb bringt der leichtfertige Genuß eine erhöhte Schuldverhaftung mit sich, d. h. eine „Krisis“, die zwar nicht eins ist mit der Verdammniß (*κατάκριμα*), weil ihr — gegenüber der Möglichkeit ernster, bußfertiger Umkehr — ein züchtigendes Moment innewohnt (1 Kor. 11, 29). Aber jenes „Gericht“ schließt gleichwohl die Gefahr einer Annäherung an den Zustand der Verstockung in dem Maße in sich, als der Unglaube des Empfängers den Charakter heuchlerischen Scheins oder empörerischer Verachtung des Heiligthums in sich schließt. Das „unwürdig Genießen“ hebt also nicht den Charakter des Sacraments auf, wandelt aber den Segen in Unsegen. Das Heilsgut wird durch den Mißbrauch zum Unheil. Daher ist in dem Fall, wo notorischer Unglaube oder, als Zeugniß dafür, roher Sündendienst und Weltfönn zu Tage tritt, die Verweigerung des Abendmahls eine Liebeszucht, die nichts von Unduldsamkeit an sich trägt, sondern nur als ein Zeugniß der Wahrung des Heilsgutes und der Bewahrung vor Unheil anerkannt sein will.

Wo aber im schmerzlichen Geföhle eigener Unwürdigkeit ein ernstes Heilsbedürfniß, ja selbst da, wo ein nur schwacher, zaghafter, wenn auch noch unentwickelter, aber aufrichtiger Glaube vor-

handen ist, da eben findet sich die rechte Würdigkeit für den heilsamen Genuß, da bringt es mit der Vergewisserung der Sündenvergebung „Leben und Seligkeit“.

Nicht also eine Selbstbereitung asketischer Art („fasten und leiblich sich bereiten“) oder ein Heilig-sein-wollen bedingt den Segenserfolg der Communion. Vielmehr liegt dann gerade die Gefahr nahe, daß jene Empfänglichkeit mangelt, wie sie dem durstigen und hungernden Gemüthe eignet. Auch handelt es sich hier nicht um ein confessionell oder dogmatisch entwickeltes Bewußtsein. Freilich kann und soll das Abendmahl innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft nur in der Form und in dem Sinne dargereicht werden, wie es dem Worte Gottes und dem darauf begründeten Glaubensbekenntniß entspricht. Und der Einzelne soll und kann es -- wie wir gesehen -- auch nur als bewußtes (confirmirtes) Glied dieser Gemeinschaft empfangen. Aber eine entwickelte (theologische) Lehrauffassung (etwa im specifisch Lutherischen Sinn) ist keineswegs die *conditio sine qua non* für den gesegneten Empfang. Dazu gehört nur ein ehrliches Selbstgericht und ein kindliches Heilsverlangen. Ja, man kann sagen: je kräftiger und gesunder sich das geistliche Innenleben eines Christenmenschen ausprägt und entwickelt, desto heißer und intensiver wird ihn auch das innerste Bedürfniß zur Theilnahme an dem Abendmahls-genusse drängen -- wobei selbstverständlich jede Treiberei und jede bang machende Warnung ausgeschlossen sein muß. Wie oft es also zu genießen sei, bleibt dem persönlichen Bedürfniß -- mit liebevoller Rücksicht auf die Angehörigen -- überlassen und will, mit steter Warnung vor abstumpfender Gewöhnung und gefahrbringender Entwöhnung -- wo man leicht, wie Luther sagte, je länger je kälter wird -- nach ethisch-religiösen Gesichtspunkten geregelt sein.

Für die kirchliche Abendmahlspraxis aber, sofern sie vom dogmatischen Gesichtspunkte aus principiell bestimmt sein will, erscheint es nicht schlechthin notwendig, daß Beichte und Absolution (s. o. S. 388 f.) der Feier des Sacraments vorausgehen, namentlich in den dringenden Fällen, wo (in *casu mortis*) die Zeit dazu mangelt. Da reichen auf Grund des Bußbekenntnisses und der Segnungsworte Darreichung und Empfang zur Vollständigkeit des Sacraments aus. Als kirchliche Sitte erscheint jedoch vor dem Genuß des heiligen Mahles die einsame oder gemeinsame Beichte und Absolution (mit oder ohne Handauflegung) vollberechtigt. Sie bewahrt vor leichtfertigem Genuß, wie vor leichtfertiger Austerheilung des Sacraments. Daher ist die persönliche Anmeldung zum Abendmahl festzuhalten, nicht etwa um den Seelenzustand der Communicanten zu erforschen oder zu beurtheilen. Denn dem Amtsträger gebührt nicht die Herzenskündigung. Wohl aber bedarf es solcher kirchlichen Ordnung, um das Heiligthum nicht zu profaniren

oder die Perlen nicht vor die Säue zu werfen. Notorisch Lasterhaften oder Ungläubigen gegenüber erscheint die Verweigerung des Abendmahls nicht bloß berechtigt, sondern als ein Zeugniß jener heilsamen Liebesucht, die den Einzelnen vor dem Gerichtetwerden (s. o. S. 451) bewahren will. Daß solche zeitweilige Vorenthaltung des Sacramentsgenusses nicht der hierarchischen Willkür des einzelnen Seelsorgers überlassen sein darf, versteht sich von selbst. Die momentane oder gar dauernde Excommunication steht nur der Gesamtgemeinde (nach Matth. 18, 18 ff.) oder ihrer kirchlich geordneten Repräsentation zu (§ 50).

Was aber die (gastrische) Zulassung fremder Confessionsgenossen betrifft, so kann im Nothfall (in *causa necessitatis*) jedem bußfertig darnach Verlangenden das Sacrament in heilbringender Weise ertheilt werden, vor Allem denen, die in ihrer confessionellen Gemeinschaft es augenblicklich nicht empfangen können und -- ohne innere Glaubensanfechtung -- es sich gefallen lassen, es so zu empfangen, wie es die betreffende (beispielsweise die lutherische) Confessionsgemeinschaft allein darzureichen im Stande ist. Daß der Altar durch eine solche Spendung des Abendmahls (eventuell an Glieder der unirten Kirche) „verunreinigt“ werde, darf man schon deshalb nicht behaupten, weil das Sacrament als solches weder durch die Intention des Darreichenden, noch durch die innere Glaubensstellung oder kirchliche Gesinnung der Empfangenden in seiner Heiligkeit und Integrität bedingt ist, sondern lediglich durch die stiftungsgemäße Verwaltung (s. o. S. 440). Sonst müßte überall dort schon „Verunreinigung des Altars“ eintreten, wo Heuchler oder sonst „Unwürdige“ es empfangen, was wir -- da uns die Herzenskündigung nicht zusteht -- gar nicht vermeiden können. Etwas Anderes ist es, wo -- besonders in *statu confessionis* -- das kirchliche Bekenntniß durch zwangsweise Maßregeln des Staates gefährdet oder die confessionelle Unbefangenheit und Harmlosigkeit verloren gegangen ist. Da wird das Sacrament in berechtigter Weise und mit segensreichem Erfolg nur denen ertheilt werden dürfen, die sich nicht in einem bewußt confessionellen Gegensatz befinden zu der Kirchengemeinde, die es doch nur ihrem Glauben und ihrem Bekenntnißstande gemäß darzureichen im Stande ist. Wer es aber harmlos, ehrlich und unbefangen in der ihm nahestehenden „Schwefelkirche“ zu genießen im Stande ist, dem sollen wir es nicht in confessioneller Engherzigkeit verweigern.

Daß unter diesen Voraussetzungen die Ertheilung des Abendmahls an noch unmündige Kinder -- wie es in der griechischen Kirche Brauch geworden -- ebenso zu verwerfen ist, wie die Sacramentspendung an Bewußtlose, liegt auf der Hand. Denn hier erscheint jene „Selbstprüfung“ ausgeschlossen, die der Apostel Paulus als Bedingung für den segensreichen Empfang voraussetzt (1 Kor. 11, 28 f.). Die Verufung auf die Analogie der

Kindertaufe ist hier deshalb nicht am Plage, weil das Sacrament der Initiation, als die vom Herrn uns gewiesene Thür zum Eingange auch der „Unmündigen“ in das Reich Gottes (s. v. S. 403 ff.), einen anderen Charakter trägt als das Sacrament der Communion, sofern diese die bewußte Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft voraussetzt und in den bußfertigen Gläubigen befestigt. Daher soll nach kirchlicher Ordnung das heilige Abendmahl nur den vorher Confirmirten im Zusammenhange mit dem bewußten Sünden- und Glaubensbekenntniß ertheilt werden. Dies wird sich uns aus der Betrachtung des Wesens der Kirche, als der durch Wort und Sacrament sich kennzeichnenden Glaubensgemeinschaft (Cap. 2), näher ergeben.

§ 48. Zusammenfassung.

1. Das heilige Abendmahl ist das im Anschluß an vorbildliche Passahmahl vom Herrn mit Hinweis auf seinen Opfertod (§ 41) gestiftete Sacrament der geistlichen Lebensgemeinschaft (Communion), durch welches Er, als das himmlisch verklärte Haupt seiner Gemeinde (§ 42), sich selbst, näher: seinen (wahren) Leib und sein (wahres) Blut in, mit und unter den dargereichten Elementen (Brod und Wein) kraft des mit ihnen verbundenen Einsetzungswortes allen Empfängern mündlich zu genießen geben will. Daher widerspricht das Messopfer (resp. die Stillmesse), sowie die Kelchentziehung der Idee des heiligen Mahles.

2. Der Heilswerth und die gottgeordnete Heilsnothwendigkeit des Abendmahls liegt wesentlich darin, daß durch die geistliche (reale) Selbstmittheilung des seiner Gemeinde gegenwärtigen Herrn den bußfertigen Christen mit der Sündenvergebung die Glaubensgewißheit gestärkt und die gliedliche Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo und unter einander befestigt wird. Daraus ergiebt sich die Berechtigung der wiederholten gottesdienstlichen Communion in der Gemeinde Christi und der sogen. Privat-Communion bei Kranken oder Sterbenden (in casu mortis).

3. Obwohl der Wesensbestand (Realität) des Altarsacraments nicht vom Glauben des Darreichenden oder des Empfängers, sondern allein von der stiftungsgemäßen Verwaltung

innerhalb der christlichen Gemeinde abhängt (§ 46, 2), so erscheint doch im Hinblick auf die Gefahr der kritischen Wirkung (gegenüber den Unbußfertigen oder „Unwürdigen“) der segensreiche Brauch dieses heiligen Sacramentes nur für diejenigen gewährleistet, die in aufrichtigem Heilshunger als Glieder der kirchlichen Gemeinschaft (§§ 49 f.) nach solcher Glaubensstärkung ein Verlangen tragen. — Daher ist nach kirchlicher Sitte und Ordnung die vorhergehende Beichte und Absolution (§ 46, 3), sowie die confessionelle Ausprägung der Abendmahlsliturgie und Praxis im Zusammenhange mit einer liebevollen Kirchenzucht vollberechtigt, während die Kindercommunion und die Ertheilung des Abendmahls an Bewußtlose oder notorisch Ungläubige zu verwerfen ist.

a) Die heilige Schrift berichtet uns über die erste Feier des Abendmahles — außer 1 Kor. 11, 23 ff. — nur in den synoptischen Evangelien, und zwar im engsten Anschluß an die Passahmahlzeit (Matth. 26, 17 f. und 26—30; Mark. 14, 12 u. 22 ff.; Luk. 22, 7 ff. u. 19 ff.). Das vierte Evangelium erwähnt zwar auch das gemeinsame „Mahl“ (δεῖνον Joh. 13, 2. 4) „vor dem Fest des Passah“ (Joh. 13, 1), erzählt uns aber nur von jener Fußwaschung, deren rein sinnbildliche Bedeutung, als „Beispiel“ (ἐνδειγμα) des Liebesdienstes, der Herr selbst den Jüngern ans Herz legt, ohne daran ein Gebot zu kirchlicher oder gottesdienstlicher Feier zu knüpfen (wie die Katholiken meinen). Bei dem eigenartigen Charakter des Johannesevangeliums kann es uns nicht Wunder nehmen, daß hier von der Einsetzung des Abendmahls kein Bericht vorliegt. Wie bei der Taufe (s. v. S. 420 zu Joh. 3, 5), so setzt auch in Betreff des Abendmahls Johannes den Bericht der Synoptiker voraus und hebt nur (Joh. 6, 51 ff.) — in jener Rede Jesu vom „Brod des Lebens“, die an das Wunder der Speisung (Joh. 6, 25 ff.) anknüpft — die Nothwendigkeit und die Bedeutung der geistlichen Gemeinschaft der Seinen mit ihrem Herrn und Meister hervor. Mit dem Hinweis auf sein „Fleisch“, das Er hingeben werde für das Leben der Welt (v. 51), verbindet Er jenes geheimnißvolle Wort von dem „Essen seines Fleisches“ und „Trinken seines Blutes“, als der Bedingung des ewigen Lebens und der schließlichen Auferstehung (v. 53 ff.). Daß hier nicht von dem wirklichen (sacramentalen) Abendmahlsgenuß die Rede ist, ergiebt sich schon daraus, daß seine damaligen Zuhörer es gar nicht in diesem Sinne verstehen konnten. Sodann fehlt die Erwähnung von Brod und Wein, die doch für das Abendmahl constitutiv sind. Und schließlich setzt die gewisse Zusage: „wer mein Fleisch

isset, der hat das ewige Leben," die gläubige, im Geist geschehende Niesung voraus, worauf ja der Herr selbst (v. 53) hinweist. Mit Recht sagen die Verfasser der Concordienformel (p. 660, 61), daß hier nur von der manducatio spiritualis die Rede sei, quae in fide sumitur (so auch Luther und die lutherischen Exegeten, bis auf Bengel, während die älteren Kirchenväter, sowie alle reformirten und auch manche römische Ausleger Joh. 6 direct vom Abendmahl deuteten). Von besonderem und entscheidendem Gewicht für die geistliche Deutung scheint mir der oben schon angedeutete Umstand zu sein, daß der wirkliche Abendmahlsgenuß nicht ohne Weiteres das ewige Leben verbürgt. Nach 1 Kor. 11, 29 muß es uns doch feststehen, daß auch der „Unwürdige“ von jenem Brod essen und von dem Kelch trinken kann, ohne „das Leben zu haben“. — Trotz alledem ist Joh. 6, 51 — namentlich wenn wir jenes Gleichniß vom Weinstock und den Reben (Joh. 15, 1 ff.) hinzunehmen — von durchschlagender Wichtigkeit für unser Verständniß dessen, was der Herr mit dem Abendmahl gewollt und wozu Er es gestiftet hat. Ohne jene Rede vom „Brod des Lebens, das vom Himmel kommt und giebt der Welt das Leben“, und ohne dieses Gleichniß vom „Weiben der Reben an dem Weinstock“ fehlte uns sozusagen der Schlüssel für die geistliche Deutung und heilbringende Bedeutung jener sacramentalen Handlung, die der Herr am Abend vor seinem Tode im Anschluß an die Passahmahlzeit vollzog und — wie wir überzeugt sind — für die Folgezeit einsetzte. Das erstere Moment, d. h. die Anknüpfung an das Passah ist unberechtigter Weise neuerdings von Manchen bezweifelt worden, so z. B. von E. Haupt (Die ursprüngl. Form und Bedeutung der Abendmahlsworte 1894), Fr. Schulzen (Das Abendm. im N. T. 1895) und Haller (Das heil. Abendm. in „Theol. Stud. aus Württemberg“ 1897, VIII). Vgl. dagegen die neueste Darlegung des Zusammenhangs zwischen Herrenmahl und Passah bei R. Schaefer: Das Passah-Mazoth-Fest zc. 1900 bes. S. 126 ff. Selbst die wirkliche Absicht Jesu, für die Dauer ein Gedächtnismahl zu stiften, wird gegenwärtig von Vielen mehr oder weniger entschieden in Abrede gestellt (so bes. von Züllicher, aber auch von Grafe, Wittichen, Spitta, Wernle u. A. s. w. u.). Man beruft sich hierbei darauf, daß nur bei Lukas (22, 19 f.) sich der Zusatz finde: „solches thut zu meinem Gedächtniß.“ Dieser müßte — schon wegen der Analogie mit dem gleichlautenden Wort 1 Kor. 11, 24 f. — als eine kritisch verdächtige Lesart bezeichnet werden, da bei Matthäus und Markus diese Worte fehlen. Außerdem werde bei allen drei Synoptikern darauf hingewiesen, daß Er, der Herr, vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken werde, bis Er es mit ihnen „neu (καινόν) trinken werde in seines Vaters Reich“ (Matth. 26, 29; Mark. 14, 25); oder — wie es bei Lukas (22, 18) in Bezug auf das Passah heißt —, daß Er nicht mehr mit ihnen davon essen werde, bis es — das Passah-

mahl — „vollendet sein wird im Reiche Gottes.“ Daraus ergibt sich die enge Beziehung zwischen Abendmahl und Passah in den Augen des Herrn (gegen Haller, Schulze, Haupt s. o.), während der hier durchfliegende eschatologische Gedanke durchaus nicht (wie Spitta meint) die Wiederholung jenes Mahles unter den Jüngern (solches thut zc.) ausschließt. Wollten wir dies behaupten, so wäre der urchristliche Gemeindebrauch unerklärlich, ja die ganze apostolische Ueberlieferung und die gesammte kirchliche Abendmahlspraxis in Frage gestellt. Dagegen müssen wir nicht nur im Hinblick auf Apostelg. 2, 42 (κλεις τοῦ ἁγίου im Zusammenhange mit der κοινωνία), sondern namentlich auf Grund von 1 Kor. 11, 23 („Ich habe es vom Herrn empfangen“) aufs Entschiedenste Einspruch erheben. Mag man das Wort παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου auch auf eine nur vom Herrn (ἀπὸ, nicht παρὰ) stammende Ueberlieferung beziehen können (da ja Paulus bei der Stiftung nicht zugegen war), immerhin weist uns die Analogie von Gal. 1, 12 (οὐ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) darauf hin, daß der Apostel auch hier von einer directen Offenbarung redet. Das ergibt sich auch aus dem Zusatz 1 Kor. 11, 23: ὁ καὶ παρέδωκε ἑμῖν, d. h. wie die Gemeinde es von ihm (Paulus) unmittelbar empfangen hat, so er von dem Herrn. Jedenfalls steht fest, daß bereits Paulus die Abendmahlsfeier als eine testamentarische Verfügung des Herrn in der urchristlichen Gemeinde vorfand und als solche sie durch seine apostolische Auctorität den heidengriechlichen Gemeinden gegenüber bestätigte. Dabei werden sich wohl unsere „modernen“ Ausdeuter und klügelnden Umdeuter beruhigen müssen, selbst wenn sich die Lesart bei Lukas — wie Westcott und Hort meinen — kritisch (d. h. lediglich aus inneren Gründen!) nicht halten ließe. Die Berufung darauf, daß von dem Kelche bei Lukas (22, 17) schon früher die Rede war, ist nicht entscheidend, da hier gar nicht der Abendmahlskelch gemeint ist, sondern der vorhergehende, mit dem Essen des Passahlammes (v. 15) verbundene Trunk. Daher muß (nach Analogie mit den anderen Synoptikern und in Uebereinstimmung mit Paulus) jenes: „desselbigen gleichen auch den Kelch nach dem Essen“ (μετὰ τὸ δεῖνῃσαι v. 20) zur ursprünglichen Ueberlieferung gehören. Daß gerade bei Lukas jener Zusatz: „solches thut zu meinem Gedächtniß“ sich findet, mag immerhin — was bei diesem Schüler und Genossen des Apostel Paulus verständlich und berechtigt ist — aus der paulinischen Formel der Abendmahlsstiftung erklärt werden. Für seine Richtigkeit und Ursprünglichkeit erwächst daraus nicht nur kein Bedenken, sondern erhöhte Gewißheit. Gegen E. Haupt (Ueber die ursprüngl. Form und Bedeutung der Abendmahlsworte 1894) vgl. bes. Holzhauer: Das Abendmahl und die neuere mahlsworte 1894) vgl. bes. Holzhauer: Das Abendmahl und die neuere Kritik 1896; S. Gemmel, Das Sac. des h. Abendmahls in Bew. des Gl. 1896, S. 289 ff. Fr. Schulzen, Das Abendm. im N. T. 1895. R. Schaefer, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung zc. 1897, bes. S. 202 ff.

A. Eichhorn, Das Abendm. im N. T. 1898. A. Lichtenstein, Des Ap. Paulus Uebersetzung v. Abendm. 1899. A. Schweizer, Das Abendmahlsprobl. 1901.

Hier stellt sich uns aber die andere, vielfach erörterte Frage entgegen: ob denn nicht gerade mit jenem Ausdruck „zu meinem Gedächtniß“ (*εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*) die bloß symbolische Auffassung einen starken Schein der Berechtigung empfangt, namentlich da auch das Passahmahl als solches symbolisches Erinnerungsmahl war (s. o. S. 225). Aber erstens ist es ganz unzweifelhaft, daß mit dieser heiligen Handlung fort und fort für die Kreuzgemeinde des Herrn eine „Erinnerung“ an seinen Opfertod verbunden sein sollte, und zwar (wie aus 1 Kor. 11, 26: „so oft ihr von diesem Brod esset“ u. hervorgeht) in Verbindung mit der Verkündigung seines Todes bis auf den Tag seiner Wiederkunft. Dies ist ja auch das berechtigte Moment in jenem Spitta'schen Gedanken von dem eschatologischen Charakter dieses Mahles. Vgl. Spitta, Zur Gesch. u. Litt. des Christenth. I, S. 207 ff.: „Die urchristl. Trad. über Ursprung und Sinn des Abendmahls“ 1893. Ähnlich W. Brandt, Die evang. Gesch. und Ursprung des Christenthums, 1893, S. 584. — Dagegen Jülicher, Zur Gesch. der Abendm.-feier (Theol. Abh. 1892, S. 217 ff.); Grafe, Die neuesten Forschungen über die urchristl. Abendmahlslehre (Z. f. Th. u. K. 1895, II S. 101 ff.). — Zweitens ist es gerade im Hinblick auf den Zusammenhang des paulinischen Berichtes unzweifelhaft, daß der Apostel den wirklichen Genuß des „Leibes des Herrn“ im Abendmahl voraussetzt, da er auch von dem „unwürdig“ Genießenden sagt, daß es ihm „zum Gericht“ (*κρίμα*, nicht *κατίκριμα* vgl. v. 29 mit 32) gereiche, weil er den „Leib“ (*τὸ σῶμα*) des Herrn nicht unterscheide (*μὴ διακρίνων*) vom gewöhnlichen Brod. Dadurch wird er eben schuldig (*ἔνοχος*) nicht bloß an dem geweihten und dargereichten Brod und Wein, sondern (v. 27) „an dem Leibe und Blute des Herrn“.

Von diesem Gesichtspunkte aus wollen auch die Einsetzungsworte und namentlich jenes vielumstrittene „Das ist“ (*τοῦτό ἐστιν*) mein Leib, „das ist“ mein Blut verstanden und gedeutet werden. Luthers exegetische Beweisführung — namentlich in seiner Schrift wider die Schwarmgeister (1827): „Daß diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen,“ sowie in seinem „Großen Bekenntniß vom Abendmahl“ (1528) — mag immerhin vom Standpunkt sprachlich-grammatischer Interpretation sich nicht halten lassen. Das entscheidende Moment liegt nicht in dem *ἐστιν* (denn im Aramäischen fehlt dieses Bindewort), auch nicht in dem *τοῦτο*, sondern in dem Zusammenhange und den Voraussetzungen der Abendmahlsstiftung durch den Herrn und ihrer Ausdeutung bei Paulus. Das Essen und Trinken seines Leibes und Blutes in, mit und unter dem dargereichten Brod und Wein, wird ja gerade als das Specifische des „neuen Testaments“, d. h. der Bundstiftung Jesu, als des Mittleres eines „besseren Testaments“ (Ebr. 7, 22; 12, 24;

f. v. Bd. II, 1 S. 627 f.) im Anschluß an das vorbildliche Passahmahl und -Opfer (s. o. S. 225 f.) vom Herrn hervorgehoben. Und „zur Vergebung der Sünden“ (auch bei Matth. 26, 28: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) soll es gereichen, weil er sein Blut für Viele vergossen hat (vgl. Matth. 20, 28). Im alten „Bunde“ hat zwar sein Volk auch die „geistliche Speise und den geistlichen Trant“ genossen (1 Kor. 10, 3 f.); aber nur für das N. T. gilt der Satz: daß der „gesegnete Kelch“ die „Gemeinschaft des Blutes Christi“ (für das N. T. ein unerhörter Gedanke!) und „das gesegnete Brod“ die „Gemeinschaft des Leibes Christi“ wahrhaft und wirklich in sich schließt (s. o. S. 228 ff.). Denn hier — im N. Bunde — gelten die „Schattenbilder“ (*σκιά τῶν μελλόντων*) nicht mehr, sondern die volle, leibhaftige Wirklichkeit (*τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* Kol. 2, 17 vgl. mit Ebr. 8, 5; 10, 1). Hier erweist sich das Abendmahl als das Siegel für die gliedliche Gemeinschaft (Communion) der Christen unter einander und mit ihrem Haupte. Deshalb kann Paulus auch von den Christen sagen (Eph. 5, 30), daß sie seien „Glieder seines Leibes“. Der Zusatz: „von seinem Fleisch und Gebein“ ist kritisch zweifelhaft, und die directe Deutung aufs Abendmahl — wie Olshausen, Rahnis, Harleß u. A. wollen — scheint mir nicht berechtigt zu sein. Aber unzweifelhaft ist und bleibt es, daß (vgl. 1 Kor. 6, 15) „unsere Leiber Christi Glieder“ sind und daß auch unser Leib als ein „Tempel des heiligen Geistes“ (1 Kor. 6, 19 vgl. 3, 16) mit dem Leibe Christi geistigt, kraft des „lebenigmachenden Geistes“ (Joh. 6, 63) der Auferstehung entgegenharrt (Joh. 6, 51 vgl. Röm. 8, 11). Es ist zwar nirgends gesagt und darf also auch nicht auf Grund der Schrift gelehrt werden, daß uns in spezifischer Weise durch das heilige Abendmahl der „Auferstehungsleib“ (feimartig) eingesenkt, mitgetheilt oder genährt werde (s. o. S. 447 f.). Wohl aber wird den Gläubigen die Auferstehungsgewißheit durch die (reale) Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi in sonderlicher Weise gestärkt und verbürgt (Joh. 6, 54). Dies ergibt sich aus den oben angeführten Stellen und dem gesammten realistischen Charakter der biblischen Eschatologie, die mit dem schließlichen, im „Reich Gottes“ vollendeten „Abendmahl des Lammes“ aufs Engste verbunden ist (vgl. Off. Joh. 7, 17 mit 19, 9; Matth. 26, 28; Mark. 14, 26; Luk. 22, 18 s. w. u. § 60, a). Warum und in welchem Sinne auch die mit ihrem Haupte innig verbundene Gemeinde der „Leib Christi“ genannt wird, werden wir im nächsten Capitel sehen (§ 50, a). Daß aber die Kirche den Auftrag oder die Vollmacht erhalten, in und blutiger Weise das „Opfer Christi“ (durch die Messe) zu wiederholen, davon sagt die Schrift nicht nur nichts, sondern das wird durch den Hinweis auf das „einmalige“ Opfer Christi (*ἐφάπαξ* Ebr. 7, 27; 9, 12. 25 ff. vgl. 1 Petr. 3, 18) direct ausgeschlossen (s. o. S. 233 f.). Es ist auch hier bemerkenswerth, wie das katholische und das schwarmgeistige Extrem sich berühren, indem man die alttestamentliche „Cerimonie“ herübernimmt in die Sphäre des neutestament-

lichen Gemeindecultus, dort in grobsinnlicher (magischer), hier in rein bildlicher (symbolischer) Weise. Beides widerstrebt dem Sinn neutestamentlicher Heils offenbarung, während die lutherische Anschauung mit ihrem geistlichen Realismus — ohne weiter über das „Wie“ zu grübeln — sich schlecht und recht an die Stiftung und Verheißung des Herrn zu halten sucht. Vgl. die betr. Artikel über das Abendmahl von H. Cremer und Voofs in der R. E. III³ S. 33 ff. — R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu 1896 S. 98 ff. Vom katholischen Standpunkte behandelt F. Hehn „Die Einsetzung des h. Abendm. als Beweis für die Gottheit Christi“, 1900.

b) Für die kirchliche Lehre vom heiligen Abendmahl ist es charakteristisch und bedeutsam, daß sie erst in der Reformationszeit zu präciser Ausprägung gelangt. Wenn Voofs (a. a. O. S. 38) die Geschichte des Abendmahls als eine „Leidensgeschichte“ bezeichnet, die leichter Unmuth und Aerger als Interesse erzeuge, weil sie „einer der unerfreulichsten Abschnitte der Dogmengeschichte“ sei, so vergift dieser feinsinnige Forscher, daß jedes tiefer greifende Dogma, insonderheit das christologische, eine ähnliche „Passionsgeschichte“ hat durchmachen müssen. Daß — wie Voofs sagt — jenes „Liebesmahl der ältesten Kirche zu einem Hadermahl des confessionellen Kampfes geworden,“ ist ja gewiß — wie wir oben (S. 398) selbst betont haben — zum Theil eine Folge fleischlichen Eifers und scholastischer Spitzfindigkeit. Diese Gefahr droht aber jeder tief greifenden Glaubenswahrheit, wie wir das bei dem Streit über die Trinität, die Prädestinations- und Veröhnungslehre u. verfolgen können. Je größer der Schatz, desto heißer das Ringen um Wahrung desselben. Und gerade in der Auffassung des Abendmahls als der „concentrirten“ Selbsthingabe des Herrn an die Seinen, tritt die christliche und kirchliche Gesamtanschauung deutlich zu Tage. Das zeigt sich auch in dem außerordentlich lehrreichen und interessanten Artikel von Voofs über die Geschichte des Abendmahls (vgl. auch desselben Dogmengeschichte 3. A. § 18).

Mit Recht betont er es, daß in der Didache (vgl. Cap. 9 f. u. 14) „die Lust der urchristlichen Zeit zu spüren“ sei, indem hier die *εὐχαριστία* als die „geistliche Speise zum ewigen Leben“ bezeichnet werde (10, 3). Zunächst waltete in der alten Kirche — ganz abgesehen von dem verschiedenen Standpunkte der morgen- und der abendländischen Väter — die unbefangene realistische Auffassung vor. So nennt schon Ignatius v. Ant. (ad Eph. 20, 2 unter Hinweis auf Joh. 6, 51) das Abendmahl ein *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Χριστῷ διὰ παντός*. Insonderheit gegen die doketische Verflüchtigung betont er (ad Smyrn. 7, 1): *τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησ. Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθούσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἡγεῖρεν* (also der verklärte, aber wahrhaftige Leib des Herrn). — Selbst Justin d. M. bewegt sich, trotz seiner philosophirenden Tendenz, in dieser

traditionell feststehenden Anschauung (Apol. I, 66). Die durch das Wort Christi gesegnete Speise (*ἡ δὲ εὐχῆς λόγον εὐχαρισθεῖσα τροφή*) nähre auch unser Fleisch und Blut (*κατὰ μεταβολήν*) und zwar deshalb, weil — wie wir gelehrt wurden — jenes Brod und jener Trank nicht *κοινὸς αὐτός* oder *κοινὸν πόμα* sind, sondern des fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut (*ἐκείνου τοῦ σαρχοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ἐδιδόχθημεν εἶναι*). In diesem Ausspruche Justins liegt bereits der Beweis enthalten, daß Ab. Harnack's Behauptung (vgl. Text u. Unterf. VII, 2 1891): in der alten Kirche sei das „Gedächtnismahl des Todes Jesu mit Brod und Wasser“ gefeiert worden, sich nicht halten läßt. Mögen einige asketische Sekten, wie die sogen. Aquarii, das Abendmahl so gefeiert haben: „die urchristlichen Elemente“ — wie Harnack sagt — waren es nicht; und daß damit „die leibliche Nahrung als Nahrung der Seele“ bezeichnet werden sollte, ist weder durch die Berufung auf Justin, noch aus Cyprian's Schriften zu erweisen. Siehe bes. die schlagende Argumentation bei Th. Zahn (Brod und Wein im Abendm. der alten Kirche 1892); Funk (Theol. Quartalschr. 1892, S. 643 ff.) und H. Seejemann (Agape und Eucharistie in der Zeit vor Justin. Mitth. u. Nachr. 1897, S. 1 ff.). Vgl. auch Drews R. E. V³ S. 570. Mit Recht weist Seejemann darauf hin, daß schon Clemens und Irenäus gegen den Brauch der Aquarii Einsprache erheben.

Streng realistisch faßt Irenäus die Doppelgabe der Eucharistie (adv. haer. 18, 1: *εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγεῖον τε καὶ ἐπουργειον*). Daher könne unser Fleisch nicht der Verwerfung (*φθορά*) anheimfallen, weil es genährt sei vom Leibe und Blute des Herrn (*ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τεγομένην*). Meist wurde in jener ältesten Zeit — worauf ja auch Paulus 1 Kor. 11, 21 f. hinweist — das Abendmahl an die Agape angeschlossen (bei Ign. ad Smyrn. 8, 2 werden sogar die Begriffe *ἀγάπη* und *εὐχαριστία* promiscue gebraucht). Drews, Ueber die Bedeutung der Wortes Eucharistie in der Ztschr. f. prakt. Theol. 1898, XX S. 97 ff.). Ja, sie bildeten vielfach nur Eine Mahlzeit (*δείπνον κυριακόν*). Allmählich erst entwickelte sich die gesonderte liturgische Ausgestaltung der Abendmahlsfeier als Arcandisciplin und missa fidelium.

Im Abendlande lehrten Tertullian (Ep. 63, 14. 17) wesentlich realistisch; ja bei dem letzteren zeigen sich schon die Anfänge des Messopfergedankens (a. a. O., wo er das Abendmahl *sacrificium verum et plenum* nennt, weil der sacerdos, qui vice Christi fungitur, id quod Christus fecit, imitatur), sowie die Idee der res consecrata (Ep. 70, 2), die als solche (abgesehen vom Genuß) den Charakter eines zu verehrenden „Heilighums“ an sich trage.

Weiläufig sei hier erwähnt, daß — in Folge gleichmäßiger Betonung

der Heilsnothwendigkeit beider Sacramente — schon von Cyprian neben der Kindertaufe auch die Kindercommunion empfohlen wird (Testim. III, 25). Namentlich möchte er den erkrankten oder sterbenden Kindern dieses „Viaticum“ nicht vorenthalten sehen (De lapsis IX, 7). Man verkannte dabei zweierlei: daß den Kindern bereits die Taufe das Heilsgut verbürgt, und daß das Abendmahl für den segensreichen Empfang Selbstprüfung voraussetzt. In der römischen Kirche verlor sich jener aufkommende Brauch seit dem 12. Jahrhundert, während in der griechischen Kirche (unter ihrem Einfluß wohl auch unter den Hussiten um 1417) die Kindercommunion bis auf den heutigen Tag gang und gäbe ist (vgl. Bezschütz R.E. VII² S. 671 f. und Zornii Historia eucharistiae infantium 1736, S. 192 sq.). Es hängt dies wohl mit jener in der altgriechischen Kirche schon nachweisbaren Tradition zusammen, daß in der Eucharistie die Elemente durch den heiligen Geist auf das Gebet der Kirche hin zu Leib und Blut Christi gemacht werden, um allen Gliedern der Kirche in cultischer Weise zur heilsamen Speise zu dienen. Daher die Aufbewahrung und Verwerthung des geweihten Brodes auch extra sum und die gemischte Darreichung des consecrirten Brodes und Weins auch an Unmündige! Hier liegt eine eigenthümliche Verquickung der symbolischen und metabolischen („spiritualistischen“ und „dynamischen“) Anschauung vor, wie sie schon bei den Alexandrinern zu Tage tritt. Clemens Alex. nennt das Abendmahl ein *μυστικὸν σύμβολον* (Pald. II, 2, 156) und Origenes (in Matth. 11, 14) bezeichnet es als *corpus et sanguis Dei Verbi* (*σῶμα γεγόμενον διὰ τὴν εὐχὴν* c. Cels. VIII, 33), in *cujus mysterio fuerat panis ille frangendus*. (Vgl. Anrich, Das antike Mysterientwesen zc. 1894, S. 34 u. 126 f.). „Eine symbolische und eine in gewissem Sinne realistische Auffassung schlossen sich“ — wie Loofs (a. a. O. S. 44) mit Recht sagt — damals keineswegs aus. Ohne „symbolische“ Verhüllung wäre die himmlische Gabe kein Mysterium und ohne geheimnißvollen Inhalt das Element kein „Symbol“ gewesen. Ein feststehendes Dogma im eigentlichen (Bekenntnißmäßigen) Sinne gab es eben noch nicht. Daher das Schwanken in der Lehrbestimmung! Die Antiochener neigten — gemäß ihrer Christologie — zur abstracteren Auffassung, indem Theodor von Mopsueste (zu 1 Kor. 11, 24) die Elemente nur als *σύμβολα τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ* gefaßt sehen wollte. Die Alexandriner hingegen vertraten — ihrer monophysitischen Christologie entsprechend — die realistisch-dynamische Assumptions-theorie (so bes. Cyrill von Alexandrien). Nach Cyrill von Jerusalem (Or. myst. catech. IV, 9) ist das Brod nur scheinbar Brod (*φανόμενος ἄρτος*), in Wirklichkeit aber *σῶμα Χριστοῦ*. Gregor von Nyssa (Or. cat. 37) spricht ausdrücklich von einem Verwandeltwerden (*μεταποιεῖσθαι*) des durch den *λόγος τοῦ Θεοῦ* geheiligten Brodes in den Leib Gottes (*εἰς σῶμα τοῦ Θεοῦ λόγου*). Von durchschlagendem Einfluß

ward dann die „schauerlich massive“ und doch bildlich unklare Lehre des Chrysostomus (De sacerdot. VI, 5 vgl. Hom. 45, 2 ad Joh. 6), der von einem „Zubereiten“ (*μετασκευάζειν*) der Elemente redet, wodurch das Brod zum wirklichen Leibe Christi wird, so daß wir ihn „nicht bloß schauen, sondern auch berühren, essen, die Zähne in sein Fleisch einschlagen“. Zusammenfassend heißt es dann in dem Beschluß des Conciliums von Nicaea (787 Mansi XIII), daß die Elemente vor der Consecration als „Abbilder“ (*ἀντίτυπα*) bezeichnet werden können, aber nach der Heiligung (*μετὰ δὲ τὸν ἁγιασμόν*), d. h., wie Joh. Dam. (IV, 3) ausführt, *διὰ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπεργρωῶς μεταποιεῖνται εἰς τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*. Allmählich wird dann jene *μεταποίησις* zu einer *μετουσίωσις* (seit 1274 und der Florentiner Union. Vgl. Rattenbusch, Konfessionskunde I, S. 417 ff. und Kimmel, Libr. symb. eccl. orient. p. 180).

Hier berühren sich die griechische und römische Tradition, nur daß dort das mystisch-dramatische und dynamische Element in cultischer Ausprägung vortaltet, während hier neben symbolisirender Deutung die hierarchisch sich zuspitzende Mehrofferidee mehr und mehr in den Vordergrund tritt. In dieser Hinsicht hat Ambrosius durch seine Wandlungstheorie und Opferidee gleichsam die Vorarbeit geleistet, die bei Gregor d. Gr. zu einem vorläufigen Abschluß gelangt. So redet Ambrosius (De incarn. IV, 23) von einem *offerre transfigurandum corpus Christi* und zwar *per sacrae orationis mysterium* (De fide IV, 10), in directer Analogie mit dem Geheimniß der Incarnation. Insbesondere ist dann Augustin von dem durchschlagendem Einfluß gewesen, obwohl seine Abendmahlslehre nicht bloß strittig ist, sondern in der That ein eigenthümliches Doppelantliß zeigt. Zunächst betont er sehr entschieden den geistigen Charakter der Gegenwart des Herrn, näher seines Leibes und Blutes im Abendmahl. Denn da der (wirkliche) Leib Christi im Himmel ist, kann er nicht auf Erden sein (*cum sit in coelo, non est in terra*. Tract. in Joh. 26, 18). *Manducare carnem Christi* heißt also soviel als *recordari in memoria*, *quod pro nobis caro ejus crucifixa sit* (De doctr. christ. III, 16 cf. C. Adimantum 12, 3: *non dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui* vgl. De catech. rudibus 16, 50: *signacula visibilia . . . spirituale ali-* quid significant). Daher empfangen nur die Würdigen (resp. Prädestinirten) den Leib Christi und zwar im Glauben: *crede et manducasti* (in Joh. 25, 12). Gleichzeitig tritt aber Augustin, und zwar im Zusammenhange mit seinem Kirchenbegriff, energisch für die Wahrheit und Wirklichkeit des sacramentalen Heilsgutes im Sinne des Opfers ein (vgl. bes. De civ. Dei XXI, 20, 25: *Catholici non solo sacramento, sed re ipsa manducaverunt corpus Christi, in ipso scilicet ejus corpore constituti*). Domini

corpus verum sei eben die katholische Kirche. In dem Messopfer vollziehe sich die Selbstdarbringung der Gemeinde in ihrem Haupte Christus (vgl. Augustin, De div. quaest. LXI, 2: [Christus] qui se ipsum obtulit holocaustum, ejus sacrificii similitudinem in suae passionis memoriam commendavit). Durch Gregor d. Gr. ward diese Darstellung einer (unblutigen) Wiederholung des Opfers Christi (und zwar für Lebende und Tote) kirchlich sanctioniert (Dialog. IV, 58: pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur). Daß die (bereits urchristliche) Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl „der erste verhängnisvolle Schritt auf der Bahn der Leidensgeschichte jener Lehre gewesen sei (wie Loofs *RE.* I^s S. 44 behauptet), kann nur cum grano salis zugestanden werden. Denn daß z. B. schon die Didache (14) von einer *θυσία καθάρια* der christlichen Gemeinde redet, bezieht sich doch — wie das Opfer der Rippen (Ebr. 13, 15; Apok. 5, 8; 8, 3 f.) — nur auf die eucharistischen Gebete und die Erinnerung an das Opfer Christi. Erst mit der Idee der „Wiederholung“ des Opfers Christi durch priesterliche Function (im sacramentalen Sinne) wird der abschüssige Weg betreten, der zur alttestamentlichen Stufe der ceremoniell-gesellschaftlichen Opfer zurückführt — sowohl in der griechischen wie in der römischen Kirche — ja, in gewissem Sinne auch in der reformierten, sofern hier die Schatten-Cerimonie (s. o. S. 439) als dauernde Institution gilt.

Die bei Augustin noch vorliegende doppeldeutige Unklarheit mußte Anlaß werden zu wiederholtem Streit, wie er uns im 9. und 11. Jahrhundert innerhalb der römischen Kirche entgegentritt. Zunächst steigerte sich der Opfergedanke durch eine „massivere Auffassung des Sacramentes“ bei Radbertus Paschasius (De corp. et sangu. Christi 831), indem er direct von einem creari des Leibes Christi (durch transsubstantiatio) redete und die Meinung vertrat, daß quotidie per sacramenti sui sanctificationem Brod und Wein in Leib und Blut — trotz dem bleibenden visus et gustus corporeus — umgewandelt werden. Diese commentatio wollten nun Hrabanus Maurus (Abt in Fulda † 856) und namentlich der feinsinnige Mönch Ratramnus (vom Kloster Corbie † 868, De corp. et sanguine Domini) zwar nicht bestreiten, sie sei aber spiritualiter et figurative zu verstehen, moegen Haimo von Halberstadt († 853) das substantialiter convertitur panis et vinum in carnem et sanguinem aufs Entschiedenste festhielt. Dieser unfruchtbare Streit wurde im 11. Jahrhundert fortgesetzt durch Berengar († 1088), der die rein geistliche Nüchternheit vertrat (quae sit in fidelium corde, non ore), und Lanfrank (De corp. et sanguine Domini 1066), der sich für die wirkliche mutatio und den mündlichen Genuß sowohl der Gläubigen als auch der Ungläubigen aussprach. Nachdem der magister sententiarum Petrus Lombardus († 1160) die katholische Lehre zusammengefaßt und (Sent. IV, dict. 10) den Lehrsatz: substantiam panis in corpus

vinique substantiam in sanguinem Chr. converti — als den altkirchlichen zu verteidigen gesucht hatte, bestimmte das Lateran-Concil vom Jahre 1215, daß die vom Priester geweihte Hostie (transsubstantiato pane in corpus Christi) Gegenstand anbetender Verehrung werden solle (Fronleichnamsfest seit 1264 durch Urban IV.). Durch Thomas von Aquino (III, qu. 76, 2) wurde dann die Kelchentziehung mit Hinweis darauf gerechtfertigt, daß in dem Leibe Christi (ex vi sacramenti) bereits das Blut mit enthalten sei (ex reali concomitantia)! Duns Scotus (IV, dist. 8 sq.) sucht in seiner syllogistisch zugespitzten Weise die Transsubstantiationslehre dadurch zu mildern, daß er von einer Consubstantiation (auf „eductivem“ Wege) redete, d. h. von einem (modo sacramentali sich verwirklichenden) Herbeiziehen des im Himmel (modo naturali) thronenden Leibes Christi in die Hostie. Charakteristisch ist dabei der für den katholischen Lehrtypus wichtige Satz, daß sich der Leib Christi abgesehen von der Spendung (ante et post usum) durch die Consecration des Priesters, d. h. in termino prolationis verborum testamenti mit dem Brode verbinde (vgl. R. Seeberg, Die Theol. des Joh. Duns S., S. 366 ff.). Wesentlich im Anschluß an die thomistische Lehrform wurde dann im Tridentinischen Concil (sess. XIII, 4) die conversio totius substantiae panis in substantiam corporis Christi und zwar mittelst priesterlicher consecratio, ferner (sess. XXI) die Kelchentziehung und endlich der Opfercharakter der Messe (sess. XXII, 1 sq.) festgestellt, weil das sacerdotium in der katholischen Kirche auch ein visibile sacrificium vere propitiatorium erfordere! Auch die sogen. Stillmesse (ohne Gemeinde!) wird vom Tridentinischen Concil (XII, 6) empfohlen und von Bellarmin (II, 4 u. 9) dadurch gerechtfertigt, daß das Opfer „Gotte dargebracht werde für das Volk“ (!): potest enim sacerdos pro populo offerre, etiamsi populus nec adsit nec communicet.

Dagegen reagierten nun aufs Energischste bereits die Vorreformatoren. Wiclif (vgl. Trialog. IV, 4 und besonders De eucharistia ed. Loserth, p. 100) stand wohl noch unter dem Einfluß scotistischer Ideen (s. R. Seeberg a. a. O. S. 397). Er opponierte gegen die Transsubstantiation, hies gegen die Kelchentziehung, Joh. v. Wesel († 1481) gegen das opus operatum und zwar mit Betonung des Glaubens als der Bedingung für den heilsamen Abendmahlsgegnuß.

Für Luther ist es charakteristisch, daß er anfangs (bis 1522) besonders in seinem „Sermon von dem hochw. Sac. des Leichnams Christi“ (1519) und in der Schrift: De captiv. babyl. (1520) die Verwandlungslehre noch zugestand, wenn auch (seit 1520) mit Anklagen an die scotistische Idee von der consubstantiatio (vgl. R. Seeberg, *DB.* II, S. 264 ff.). In den schmalcaldischen Artikeln (VI p. 320) nennt er die Transsubstantiation eine „spitzige Sophisterei“ (subtilitatem sophisticam). Vor Allem aber bekämpft v. Dettingen, *Lutherische Dogmatik.* II, 2.

er das Messopfer, sowie die Kelchentziehung und stellt dem op. operatum die Nothwendigkeit des Glaubens gegenüber, der sich an die „Zeichen“ halte, darunter „Christus' Fleisch und Blut wahrhaftig ist“ und zwar „als kräftiges und alleredelstes Sigill zur Bezugung der Gnade Gottes“. Er gesteht (im Jahre 1524 „An die Christen zu Straßburg“) selbst zu, daß er durch eine rein geistliche Deutung dem Papstthum „den größten Puff“ hätte geben können; aber „der Text sei ihm zu gewaltig“ gewesen. Das wurde ihm besonders Zwingli gegenüber klar, als dieser (1523 ff.) behauptete, Christus sei im Abendmahl gegenwärtig nicht realiter oder per essentiam, sondern nur contemplatione fidei; denn „sein Leib sei im Himmel an einem (besonderen) Ort“ (vgl. Walther, Reformirte Taktik im Sakr.streit, N. R. 3. 1896, S. 794 ff. u. Haußleiter's Abh. ebendasselbst 1898, S. 831 ff.). Nach Zwingli ist die Eucharistie „nichts anderes als ein Erinnerungsmahl“ (nihil aliud est quam commemoratio, d. h. „ein Wiedergedächtniß dessen, was einst geschehen“). Aus Joh. 6, 53 schließt er auf einen rein geistlichen Genuß (spiritualiter edimus Chr. corpus, cum ipsum credimus pro nobis caesum). Er redet wohl mitunter davon, daß „Christi wahrer Leib gegen sei“ (verum corpus Chr. adest), aber lediglich fidei contemplatione velut praesens sit. Und „je größer und heiliger der Glaube, desto mehr müsse er zufrieden sein mit geistlicher Nahrung“ (spirituali manducatione). Ja, Zwingli hält sich für berechtigt, davor zu warnen, daß wir anthropophagi werden!

Für Luther's Grundanschauung schien hier das Sacrament als solches verflüchtigt und seiner wirklichen, auf Christi Stiftung beruhenden Trostkraft beraubt zu werden. Schon gegen Karlstadt (1525) hatte er die „Schwärmgeister“ zurückgewiesen. In seiner Schrift „Daß die Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen“ (1527) und namentlich im „Großen Bef. vom Abendm.“ (1528) begründete er näher seinen Gedanken von der wahrhaften Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl (vgl. den betr. Art. in der Ev.Luth. Kirchenzeitung 1895, Nr. 44 ff.). Er berief sich bei der Frage nach der Möglichkeit auf die christologischen Voraussetzungen („die Rechte Gottes ist überall“ oder „an allen Enden“ und die ubiquitas sei nicht circumscriptive et definitiva, sondern repletive zu fassen s. o. S. 167 f.). „Für uns“ sei Er da, wo Er sich durch sein Wort gebunden habe und „sich finden lassen wolle“. Hier deutet Luther den Gedanken der geistlichen Concentration der Gnadengegenwart Christi zur Stärkung unseres Glaubens an, aus welcher die wahrhaftige geistliche Gemeinschaft mit ihm (daß „Ein Auche sein“) folge. In diesem Zusammenhange redet Luther wiederholt auch von einer leiblichen Wirkung des Abendmahls. Aber er fügt hinzu „weil der arme Leib auch die Hoffnung hat der Auferstehung“. Diese stehe aber nur dem Glauben fest. „Wo die Seele genessen ist, da ist auch

dem Leibe geholfen“ (Gr. Kat. p. 509). Um aber der Mißdeutung einer dynamischen Naturwirkung zu begegnen, fügt er hinzu: „daß darin und damit gegeben wird, kann nicht der Leib fassen, noch zu sich bringen, der Glaube aber thut's des Herzens, so da solchen Schatz erkennet und sein begehret“ (p. 504). Gleichwohl hält Luther fest an der „mündlichen Nahrung“ auch abgesehen von unserm Glauben. Denn „ob gleich ein Bube das Sacrament nimmt, so nimmt er das rechte Sacrament, d. i. Christus' Leib und Blut eben so wohl als der es aufs allertwürdigste handelt. Denn es ist nicht gegründet auf Menschen Heiligkeit, sondern auf Gottes Wort“ (p. 501). Wenn es also (Cat. maj. p. 504) heißt: „wer nicht gläubet, der hat nichts“, so meint Luther nur, daß ein solcher „es ihm läßt umsonst fürtragen“, weil er „solchs heilsamen Guts nicht genießen will“. Aber: „der Schatz ist wohl aufgethan, ja auf den Tisch gelegt; es gehört eben dazu, daß du dich auch sein annehmest und gewißlich dafür haltest, wie die Wort dir geben“. So spricht sich Luther in den Schmalkaldischen Artikeln (VI, p. 320) dahin aus: verum corpus et sang. Christi in sacr. altaris non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis. Ja, er scheut sich nicht, wo es gilt die Objectivität des dargebotenen Heilsgutes gegen subjectivistische Willkür zu schützen, die gewagte Behauptung in der Wittenberger Concordie (vom Jahre 1536) und in seinem „kurzen Bef. v. h. Sac. 1544“ auszusprechen, daß „die Unwürdigen den Leib und das Blut Christi wahrhaft empfangen, wo man des Herrn Wort und Einsetzung halte“. Er meint aber mit diesem Ausdruck — wie die vorhergehenden Worte beweisen — nur dieses, daß „um der sacramentlichen Einigkeit (unio sacram.) willen mit dem Brod wahrhaftig zugegen sei und dargereicht werd der Leib“. Also nicht, wie bei den Römern, extra, ante oder post usum (kraft der Consecration), sondern nur im Hinblick auf Darreichung und Empfang.

Dem entsprechend heißt es im X. Artikel der Augsburger Confession quod corpus et sanguis Christi vere (d. h. wahrhaftig) unter der Gestalt des Brodes und Weines) adsint et distribuantur vescentibus in coena domini. Man kann es an Melancthon's Auslegung dieses Artikels in der Apologie (p. 164) wahrnehmen, daß er anfangs nicht bloß der realistischen Auffassung Luthers zustimmte, sondern der Verwandlungslehre ein gewisses Recht zugestand, mit specieller Berufung auf 1 Kor. 10, 16 f. und die Worte des canon missae: panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari, d. h. mutato pane ipsum corpus Christi fieri. Da durch meinte er es erweisen zu können: nos defendere receptam in tota ecclesia sententiam, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sangu. Christi et vere exhibeantur cum his rebus, quae videntur: pane et vino. Er fügte aber hinzu: loquimur de prae-

sentia vivi Christi (nach Röm. 6, 9). Hier liegt also noch eine gewisse Unklarheit vor, die uns die später eintretenden Schwankungen Melanchthon's erklärbar macht (vgl. Herrlinger, Die Theol. Mel's 1879 S. 123 ff.; H. Schmid, Der Kampf der luth. K. um Luthers L. v. Abendm. v., 1868; Dieckhoff, Die ev. Abendm.lehre im Ref. Zeitalter 1854, I S. 299 ff.). Besonders Desolampad's (Dialogus 1530) und Bucer's (Conf. tetrapolit. 1530) vermittelnde Ansichten, sowie Calvin's Schrift, De coena Dom. (1540 sq.) veranlaßten Melanchthon, den Artikel X der Augsburger Confession (in der sogen. Variata vom Jahre 1540) zu modificiren; d. h. er strich den Ausdruck „vere adsint“, sowie den Schluß: die Verwerfung der „andere Lehrenden“ (improbant secus docentes) und setzte statt des Ausdrucks distribuantur (ausgetheilt) die doppeldeutige Bezeichnung cum pane et vino exhibeantur (dargereicht oder dargeboten, d. h. also mit Ablehnung der manducatio oralis et infidelium). In seiner Heidelberger Antwort (vom Jahre 1557) erklärte er, ähnlich wie in den Wormser Acten (vom Jahre 1557), es sei ausreichend (satis est) festzuhalten, daß Christus im Abendmahl gegenwärtig und wirksam sei. Mit Abweisung der „Brodanbetung“ (ἀρολογεῖα) sollte das Abendmahl als ein „Pfand“ (pignus) steter Gegenwart und Gnadenwirksamkeit des Herrn „in den Gläubigen“ (in credentibus) angesehen werden.

Damit hat sich Melanchthon der Calvin'schen Ansicht nicht blos genähert, sondern wesentlich angeschlossen (vgl. Calvin, Defensio orthod. fidei 1556; Ultima admonitio 1557 und Instit. IV, 17. Siehe besonders die Darstellung der Calvin'schen Lehre bei Kahnis, Lehre vom Abendmahl S. 392 ff.; und Erhard, Das Dogma vom Abendm. II, 402 ff.; H. Schmid a. a. O. S. 120 ff.). Das Entscheidende bei Calvin ist aber unseres Erachtens nicht der Ausdruck „Unterpfand“ (pignus) oder das wiederholte Zugeständniß, daß die „Kraft“ (virtus) des Leibes und Blutes Christi uns (geistlich) so gewiß nahe sei, als uns (mündlich) Brod und Wein dargereicht werden (vgl. Inst. IV, 14. 1: Sacramentum est externum symbolum ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum testamur). Seine wirkliche Grundanschauung tritt vielmehr darin zu Tage, daß er behauptet: Christus sei im Abendmahl nicht anders gegenwärtig (non aliter esse praesentem), als wenn die Geister der Gläubigen (fidelium mentes) bezw. der Prädestinirten durch den Glauben über die Welt zu ihm erhoben werden (supra mundum evehantur). Christus nimmt gleichsam in Kraft seines Geistes das Hinderniß weg, das die locale Distanz herbeiführen könnte, und vereinigt sich so mit seinen Gliedern (Christus spiritus sui virtute obstaculum, quod offerre poterat loci distantia, tollens, se membris conjungit). Mit Recht betont Zoofs (a. a. O. S. 67), daß Calvin bei seinen prädestinarianischen Voraussetzungen

eine (objective) Realität der Sacramentsgabe gar nicht habe festhalten können. Nur die „Gewählten“ empfangen ja die geistliche Nahrung (alimentum). Christus hauche in ihre Seelen das Leben, quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro! Zudem Calvin die prodigiosa ubiquitas leugnet (IV, 17, 11), behauptet er — wie der Cons. Tig. — daß die Einsetzungsworte figurate zu verstehen seien, aber die geistliche Gabe in Christo so gewiß darreichen, als wir „aus der Hand des Dieners das Brod empfangen“ (Heid. Kat.).

Diese Unklarheit und widerspruchsvolle Halbheit blieb die Signatur der unionistisch gesinnten Kryptocalvinisten, wie damals so bis auf den heutigen Tag. Meist wird dabei verkannt oder nicht beachtet, daß der Hintergrund dieser calvinischen Verschlüchtigung des Sacramentsbegriffs die mit dem abstracten (transcendenten) Gottesbegriff zusammenhängende Christologie ist (s. o. S. 167). Christus ist jenseits „im Himmel“, in welchem Gedanken sich die Reformirten mit den Römern (s. o. Thomas) merkwürdiger Weise berühren, nur daß die letzteren den „abwesenden Leib Christi“ durch priesterliche Zaubermacht herbeigezogen denken, während die ersteren die Glaubensleiter anlegen, um ihn dort „Oben“ zu suchen und zu finden. Und für alle nicht Prädestinirten bleibt das Abendmahl „leere Cerimonie“ (wie das Wort Gottes „Schall und Rauch“ s. o. S. 369 f.).

Da hatten denn ein Westphal (1552) und ein Brenz (1559) wohl ein gewisses Recht, vor dem „Calvinismus in Deutschland“ zu warnen, wenn auch die Gehässigkeit, mit der jener Kampf geführt wurde, nicht zu billigen ist. Die anonyme Schrift: Exegesis perspicua et ferme integra de s. coena (1574: Verfasser Joh. Curenz), in der jener sächsische Kryptocalvinismus vertheidigt wurde, gab den Verfassern der Concordien-Formel (insonderheit dem tiefgreifenden Martin Chemnitz) Anlaß, die Frage genauer zu erörtern und gegen verschlüchtigende Umdeutung zu schützen. Mit Berufung auf Luthers Worte im „letzten Bekenntniß vom Abendmahl“ wird (Sol. Decl. VII, p. 652 und 667 sq.) ausdrücklich hervorgehoben, daß der Trost (consolatio) des Abendmahls darin liege, daß Christus nicht blos „seiner göttlichen Natur nach“ (durch spiritualis praesentia) uns nahe sein wolle und könne, sondern daß Er auch nach seiner menschlichen Natur (p. 540 sq.) mit der That und Wahrheit allgegenwärtig sein könne, wie und wo Er wolle, und daß sein (verkörperter) Leib unter, mit und in dem Brod (sub pane, cum pane, in pane) dargereicht werde (p. 654), sowohl den Gläubigen, als den Ungläubigen, zu mündlichem (wirklichem) Genuß (manducatio oralis et indignorum p. 661 cf. 670). Dabei wird ausdrücklich davor gewarnt, daß jenes „mündliche Essen und Trinken“ nicht auf „grobe, fleischliche, lapernaitische, sondern auf übernatürliche, unbegreifliche Weise“ verstanden werden müsse. Denn: ad hanc manducationem, quae ore fit, Christus mandato suo etiam alteram requi-

rit, cum inquit: hoc facite in mei commemorationem; hic enim fidem, quae est spiritualis corporis Christi participatio, postulat. Aber „geistlich mit dem Glauben“ empfangen wir Christum „auch außerhalb des Sacraments“, mündlich (ore) nur im Abendmahle. Dabei wird auch (p. 663) auf die stiftungsgemäße Feier (consecratio und distributio) hingewiesen. Die „wahre Gegenwartigkeit des Leibes und Blutes Christi“ schaffe nicht „einiges Menschen Wort und Wert“ (pronuntiatio ministri etc., wie bei den Römern) oder der „Glaube der Communicanten beim Essen und Trinken“ (wie bei den Reformirten), sondern „allein des allmächtigen Gottes Kraft und unseres Herrn Jesu Christi Wort, Einsetzung und Ordnung.“ Denn „die wahrhaftigen und allmächtigen Worte Jesu Christi, welche Er in der ersten Einsetzung gesprochen, sind nicht allein im ersten Abendmahl kräftig gewesen, sondern wahren, gelten, wirken und sind noch kräftig, daß in allen Orten, da das Abendmahl nach Christi Einsetzung gehalten und sein Wort gebraucht wird, aus Kraft und Vermögen derselbigen Worte, die Christus im ersten Abendmahl gesprochen, der Leib und Blut Christi, wahrhaftig gegenwärtig, ausgetheilet und empfangen wird“. Einerseits wird dann (gegen Rom) der Satz aufgestellt (S. 665), daß die benedictio oder recitatio verborum institutionis sola non efficit sacramentum (resp. die unio sacramentalis), sondern die tota actio coenae — „unzerrennet und unverrückt“; denn: nihil habet rationem sacramenti extra usum. Zur actio divinitus instituta gehöre aber andererseits (gegen die Sacramentirer p. 663), daß die verba Christi super pane et vino recitantur et benedictus panis et vinum benedictum distribuuntur; daher seien die verba institutionis nicht wegzulassen, obwohl sie als solche das Sacrament nicht machen oder constituieren.

An diese Bestimmungen knüpfen die alten lutherischen Dogmatiker an, indem sie die materia terrestris (Brod und Wein) und die materia coelestis (Leib und Blut Christi) durch die unio sacramentalis verbunden sein lassen (Quenstedt; Hollaz). Aber diese unio non fit nisi in distributione, also nicht extra usum oder durch die consecratio als solche. Benedictio, distributio et sumtio gehören eben nothwendig zusammen. Daher sagt Joh. Gerhard: per verba institutionis, accedente usu, corpus et sanguis Christi cum pane et vino uniuntur. Als Zweck und Wirkung (finis et fructus) des Sacraments wird neben der confirmatio fidei und obsignatio promissionis de remissione peccatorum die insitio in Christum et spiritualis (geistliche, nicht physische, sondern hyperphysische) ad vitam aeternam nutritio bezeichnet. Zugleich soll durch die communio die gegenseitige (gliedliche) Gemeinschaft und Liebe der Gläubigen unter einander (mutua communicantium dilectio) gefördert und gestärkt werden (vgl. C. F. p. 659, 660).

Daraus erklärt sich nun die liturgische Ausgestaltung und Feier

des hl. Mahles, wie sie Luther in seiner Formula missae (1523) und in der „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ (1526) entwirft. Hier wird Alles verworfen, was nach dem „Mehopfer klingt oder riecht“ (omnia quae sonant et olent oblationem), so auch das signum crucis bei der recitatio verborum instit., wie sie super oder ad elementa gesprochen wurden. Die Einsetzungsworte aber werden als grundlegend beibehalten und an das Weihegebet geknüpft. Gleichwohl warnt Luther (1526) davor, die „Gewissen damit zu verstricken oder zu fangen“ oder ein „nöthiges Gesetz zu machen“. Es gelte vielmehr „der christlichen Freiheit zu gebrauchen, wie, wo, wann und wie lange es die Sachen schiden und fordern“ (vgl. G. Rietschel, Abendmahlsfeier, Realencyklopädie I³ S. 70 ff. und Th. Harnack a. a. O. I, p. 454 ff.). So wurde z. B. die Elevation der Elemente beim Consecrationsact, als Karikatur in gesetzlicher Weise ihre Abschaffung forderte, von Luther beibehalten. Dasselbe hätte er auch beim Kreuzeszeichen gethan, durch das die Elemente zu geheiligtem Brauch ausgetrennt und gesegnet werden, wenn man die Abschaffung gefordert hätte. Die Magdeburger Kirchenordnung (vom Jahre 1553) hat z. B. das Kreuzeszeichen behalten, wobei „die Pfarrkinder unterrichtet werden können, daß diese Cerimonie unter die Mittel Dinge gehöre und nur als ein äußerlich Zeichen des Segens gebraucht werde, dabei wir uns des Kreuzes Christi erinnern, sonst aber keine sonderbar verborgene Kraft in sich habe“. Daher bezeichnet auch J. Gerhard (Loc. X, § 156 de sacr. coena) das signum crucis als cerimonia adiphora (ohne vis spiritualis), die beizubehalten sei als externum signum benedictionis et consecrationis, memoriam renovans crucis Christi. Freilich — sobald sich ein abergläubischer Gedanke (im Sinne der Verwandlungslehre) daran knüpft, also in statu confessionis, wäre es sofort abzuschaffen; sowie andererseits, wo der „antimysterische Zug“ vorwaltet und die Schwarmgeister in Folge ihrer spiritualistischen Deutung des heiligen Sacraments die Abschaffung fordern, die Beibehaltung am Plage wäre. Die Hauptsache — namentlich in dogmatischem Interesse — bleibt doch stets, daß die Recitation der Einsetzungsworte, unter den Gesichtspunkt eines Benedictionsactes (im Anschluß an das Weihegebet) gestellt, den für das Sacrament entscheidenden und wesentlichen Distributionsact würdig und feierlich einleite. Sie bildet daher für die mitfeiernde Gemeinde gewissermaßen den liturgischen Höhepunkt der ganzen Handlung, da während der Distribution die Gemeinde das Agnus Dei singt (vgl. Th. Harnack a. a. O. p. 448 f.).

Es ist also, wie es mir (vom Standpunkte des Dogmatikers) scheint, in unserer lutherischen Kirche zu viel Staub aufgewirbelt worden, durch den eifrigen und energischen Versuch von Pastor J. Muthel, — mit Abweisung des Kreuzeszeichens (super oder ad elementa) und der

ad populum, oder ad altare gerichteten Recitation der Einsetzungsworte diese selbst in das Weihegebet einzuschließen oder umzusetzen. So erst werde der sonst naheliegende Schein einer zauberhaften Umwandlung der Elemente (im katholischen Sinne) oder einer Herstellung der unio sacramentalis durch die verba institutionis (also abgesehen vom usus) beseitigt. Ich verweise namentlich auf Muehnel's wissenschaftlich überaus gründliche Arbeit: „Ein wunder Punkt in der lutherischen Liturgie“ (1895, besonders S. 39 ff.; S. 98 ff. 119 ff.). Zu eingehender Vertheidigung seiner Anschauung ist Muehnel sodann gedrängt worden durch die scharfe Opposition, die er namentlich von den Pastoren G. Grüner, D. Pauck, H. Seefemann und Fr. v. Busch gefunden (vgl. Mittheilungen und Nachrichten 1896 und 97; Evang. Sonntagsbl. 1896, Nr. 46 und 49). Gegenüber der hier zu Tage tretenden Ansicht, als werde durch die verba inst. die unio sacram. bereits bewirkt, hat Muehnel (in einer Reihe von geharnischten Artikeln „Zur Beantwortung“ u. Mittheil. und Nachr. 1896, S. 435 f., 455 ff., 1897, S. 204 ff., 471 ff.) energisch Protest erhoben. Da aber die betreffenden Gegner Muehnel's durchaus nicht die unio sacram. auf die Consecration beschränken oder (nach römischer Auffassung) durch sie allein — abgesehen von der distributio et sumtio — bewirkt sein lassen, so scheint mir der erregte Kampf fast gegenstandslos zu sein. Denn Niemand unter uns will durch die Consecration etwas Anderes herbeigeführt sehen, als die Aussonderung und Weihe der Elemente zum sacramentalen Gebrauch auf Grund der Testamentsworte des Herrn — mag man nun diese, wie Muehnel will, ins Weihegebet einschließen (was liturgisch unschön ist, da ein „Referat“ nicht in ein an Gott gerichtetes Gebet hineingeht) oder aber (was für das liturgische Decorum und die feierliche Erhebung der Gemeinde durchaus passender ist) auf das Weihegebet mit ausdrücklicher Verufung auf die „Einsetzung Christi“ folgen lassen. Es gilt nur, nicht kleinlautberisch auseinander zu reißen, was eben zusammengehört: die auf das Weihegebet folgende Consecration oder Benediction der Elemente und die Darreichung mit dem Empfang, als dem „Hauptstück“ des Altarsacraments. Ob man sich bei dem Consecrationsact ad altare oder ad populum wendet; ob die verba inst. mit dem signum crucis über den Elementen gesprochen werden oder nicht, hängt einerseits vom liturgischen Gebrauch und der Gewöhnung der Gemeinden, andererseits davon ab, ob mißbräuchliche Deutung oder katholisirender Aberglaube sich nachweisbar daran geknüpft hat. Dann gilt es selbstverständlich: fort damit! Wo solche Gefahr nicht vorliegt, fordert das Glaubensinteresse (resp. der dogmatische Gesichtspunkt) keine liturgische Aenderung der kirchlichen Praxis. Ich verweise hier auf J. Watterich (Das Consecrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte 1896), der das „Eucharistiren“ (!) als das Mittel der „schaffenden Segnung“ (!!) zur Herstellung des „unblutig fortgesetzten Opfers Christi“ darstellt. Wo

solche abergläubische Ideen auch nur als „gefahrrohende“ in unseren Gemeinden sich zeigten, müßten die Muehnel'schen Vorschläge unbedingt angenommen werden. Meiner Ueberzeugung nach warten bei uns — besonders unter den sogenannten „Gebildeten“ — die reformirten Tendenzen und Anschauungen vor. Im „Volk“ mag es anders sein. Aber da kann und soll der Pastor durch Belehrung der Mißdeutung wehren, aber nicht wohlbegründete liturgische Gewohnheit abthun oder „gesetzlich“ verbieten.

c) Was nun schließlich den Gegensatz in der Abendmahlslehre betrifft, so ist er von uns bereits als ein durchaus confessioneller gekennzeichnet und beurtheilt worden (s. oben S. 398 ff. und S. 444 f.). Es ist nur noch von besonderem Interesse zu verfolgen, wie die reformirte (symbolisch-spiritualistische) Auffassung in der neuesten Zeit mehr und mehr zu einer völligen Befreiung der Sacramentsstiftung durch den Herrn (s. o. S. 456) fortschreitet und in der Consequenz die kirchliche Berechtigung und spezifische Heilsbedeutung des Abendmahls gänzlich aufzuheben droht. — Von der anderen Seite machen sich Elemente der katholischen (dynamisch-mystischen) Anschauung in der Art und Weise geltend, wie man die sonderliche Heilswirkung des Abendmahls (im Unterschiede vom Wort) unter dem Gesichtspunkte einer „leiblichen Naturwirkung“ betrachtet und so die lutherische Ansicht zu vertiefen und zu befestigen meint (s. oben S. 447 f.).

Die reformirte Verflüchtigung des Sacramentsbegriffs (s. oben S. 468 f.) und insonderheit des im Abendmahl tragt der Einsetzungsworte (objectiv dargereichten Heilsgutes wurde schon von den Socinianern auf die Spitze getrieben. Sie stellten bei dem Genuß von „Brod und Wein“ lediglich die „Erinnerung an den Tod Christi“ als bedeutsam hin (Cat. Rac. qu. 334: mortis Christi annuntiatio causa). Selbst die Arminianer (Conf. Remonstr. 23, 4) wußten nur von einer „geistigen Gemeinschaft (spiritualis communio) mit Christo zu sagen und dabei die im Abendmahl sich bezeugende gegenseitige Liebe der Communirenden (mutua inter se caritas) zu betonen. Der vulgäre Rationalismus vollends (so Wegscheider § 177 ff.) bestritt aufs Energischste die unio sacramentalis als einen „scholastischen Traum“ und bezeugte seinen horror gegen jede Form oder Begründung einer „mündlichen Niesung“ des Leibes oder Blutes Christi. Und selbst die Supra-naturalisten (Reinhard, Knapp, Stendel u.) konnten bei ihrer Voraussetzung des „räumlich im Himmel existirenden Körpers Christi“ nur von einer „Wirksamkeit“ des erhöhten Heilandes und einer „geistigen Gegenwart“ Christi und einer im Abendmahl „neubethätigten Aneignung Jesu als des Gestorbenen“ reden.

Tiefer faßte Schleiermacher, seiner mystisch-romantischen Gefühlseinstimmung gemäß, das hier vorliegende Problem (Gl.L. II § 140 ff.). Zudem er das „Magische“ und andererseits das „bloß Sinnbildliche“ abwies,

suchte er durch eine Art Unionsformel den Gegensatz auszugleichen und die Kluft zwischen lutherisch und reformirt zu überbrücken: im Abendmahl werde „allen Gläubigen“ zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit dem Herrn eine „neue Einströmung geistiger Lebenskraft aus der Fülle Christi“ dargebracht. Daß dies im Wesentlichen die calvinische Ansicht ist, nur mystisch angehaucht und dem Zweck der unitarischen Abendmahlsanschauung und Spendung angepaßt, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Derselben Grundauffassung huldigt u. A. Erhard (Das Dogma vom hl. Abendmahl 1845 f.), Rückert (Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte 1856). Unter den lutherischen Dogmatikern hat sich Rahnis (Z. D. II, 551 ff.) wunderbarer Weise dieser spiritualist. Anschauung genähert, während neuerdings Lobstein (La doctrine de la sainte cène 1890) die genuin reformirte Anschauung in maßvoller Weise (mit Unionstendenz) vertritt. (Le bien, que la cène établit entre le seigneur et le communicant, est un bien purement spirituel.) Ähnlich Moys Berthoud, Le Calvinisme de l'avenir 1890, wo gegen die Prädestination das berechnete Bedenken erhoben wird, daß sie das Sacrament entleere (s. oben S. 469). Die volle Konsequenz der reformirten Anschauung ziehen aber diejenigen modernen Theologen, die entweder mit der Stiftung durch den Herrn auch die kirchliche Verechtigung dieser Feier in Frage stellen (s. oben Züllicher, Grafe, neuerdings Wernle, Die Anfänge unserer Religion 1901 bes. S. 81 f.), oder aber sie bloß als himmbildliche Kultusform zugestehen, ohne ihr irgend welche reale Heilsbedeutung zuzuschreiben (Ab. Harnack, Spitta, E. Haupt u. A. s. oben S. 456 f.). Mit Recht sagt Lic. Wohlenberg (Der alte Glaube 1901, S. 1085), daß nach der „modernen“ Anschauung das Abendmahl zu einer Art „Tischweiche“ werde. Denn „der moderne Christus hat keine Sacramente hinterlassen!“

Sollen wir nun unseren lutherischen Standpunkt in der Abendmahlsfrage — als den biblisch-berechtigten, kirchlich functionirten und für das persönliche Heilsbedürfnis trostreichen — dadurch zu wahren suchen, daß wir die spezifische Wirkung dieses Sacraments (im Unterschiede vom Worte) unter den Gesichtspunkt einer „leiblichen Naturwirkung“ stellen? Wir haben schon oben bei der Betrachtung des allgemeinen Sacramentsbegriffs (S. 400 f.) und bei der Lehre von der Taufe (S. 436 f.) den Nachweis geliefert, daß diese Art Realismus weder biblisch berechtigt ist, noch auch in der Konsequenz des lutherischen Princips liegt (s. oben sub b S. 466 f.). Wir sehen darin nicht sowohl eine Annäherung an die „romantische“ Theorie (Philippi V, 2 S. 387 und 477), als eine bedenkliche Hineinigung zu jenem mystisch-naturalistischen Dynamismus, wie er der Wandlungsidee zu Grunde liegt. (Vgl. Harleß, Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln 1869, S. 79). Es reicht hin — wie mir scheint — vom lutherischen Standpunkte darauf hinzuweisen, daß Jesu gesamtes Liebeswerk durch

das Abendmahl in „concentrirter“ Gestalt uns vergegenwärtigt werde (Schneidermann, Der Bestand unserer Gem. mit Gott 1888 S. 213); oder — wie H. Cremer (RG. I³ S. 37) sich ausdrückt: „In seiner (Christi) leiblichen Selbstdargabe an uns im Abendmahl, in der wir ihn als den in unsere Leiblichkeit eingegangenen glaubend hinnehmen sollen, concentriert sich das, was Er für uns und in bleibender Verbindung mit uns ist und sein will.“

Unter denen, die gegenüber der Unionstendenz (im Schleiermacherschen Sinne s. o.) den lutherischen Charakter der Abendmahlsfeier energisch betonten, wie Scheibel (Das Abendmahl 1823), Rubelbach (Reform. Luth. und Union 1839), Stahl (a. a. O.), Sartorius (Dorp. Beitr. 1823 und „Meditationen über die Offenb. der Herrlichkeit Gottes“ S. 222 f.), waren es besonders die beiden letzteren, die jene „Heiligung des leiblichen Lebens“ als spezifische Wirkung des Abendmahls hervorhoben. Dieses „Naturmysterium“ wurde dann von Martensen (§ 265) in geistvoll-tiefer Weise zu begründen gesucht, indem er jenes „Endziel der Schöpfung“ (Verleiblichung des Geistigen) im Abendmahl vorgebildet sah, welches „eine Nahrung für den ganzen neuen Menschen“ sei, also auch „für den künftigen Menschen der Auferstehung“, der hier schon „im Verborgenen keimt und sich entwickelt“. Vielen lutherischen Dogmatikern erscheint diese Hervorhebung der „geistlichen Naturkraft des Abendmahls für das Glaubensleben“ des Christen von hoher Bedeutung. So v. Hofmann (Schriftbew. I, S. 51; II, 2 S. 244), aber auch Thomasius (II § 70), Th. Harnack (Vom Abendmahl 1869), etwas vorsichtiger Frank (II, S. 290) und Buchrucker (in seiner Ausl. des Kat. S. 312). Sehr energisch betont diese Auffassung K. Kocholl (Die Realpräsenz 1899, S. 288 ff. und neuerdings in seiner schon genannten Schrift: Altiora quaero. Drei Kapitel über Spiritualismus und Realismus 1899, bes. S. 37 ff.). —

Zutreffend ist, was Kocholl (S. 25 f.) von seinem lutherischen Standpunkte aus den Katholiken, wie den Reformirten zum Vorwurf macht: daß sie nämlich „den Erlöser mit seiner Leiblichkeit im Himmel als in einem Jenseits“ (s. o. S. 469) sich denken. Nur daß der Katholik durch eine „wunderhafte Präsenzsetzung des Jenseitigen“ zum falschen „Materialismus“ gelangte (Impanation), während der Reformirte (durch die Idee einer „Consubstantiation“ geistiger Art) mit seinem „Glauben“ sich in den Himmel erheben müsse und so in den „Spiritualismus“ hineingerathe. Die lutherische Lehre lasse den ganzen „Kosmos“ vom Himmel „durchdrungen sein“. Wir erfassen den Herrn aber dort, wo Er es verheißt hat, für uns gegenwärtig zu sein. Diese seine „Realpräsenz“ geistleiblicher Art vollziehe sich durch die „sacramentale“ Selbstdarbietung des Allgegenwärtigen. So sei am Altar „der Ort, wo für unsern Glauben, wenn auch noch „prophetisch verhüllt“,

Himmel und Erde wie zwei Linien einander schneiden, wie einst neuer Himmel und neue Erde einander durchdringen werden.

So tief und wahr dies Alles ist, so wenig läßt sich daraus auf eine unmittelbare „leibliche Wirkung“ des Abendmahls schließen, wie Rocholl es thut (S. 39). Nur Eins ergibt sich daraus (was auch unsere alten Dogmatiker betonten s. oben S. 470): Die „mündliche Nahrung des Leibes und Blutes Christi“ stärkt und verbürgt uns in sonderlicher Weise die Gewißheit des Glaubens, daß wir als „Glieder seines Leibes“ mit ihm, dem Haupte (§ 42), in geistlichem Zusammenhange stehen und speciell durch das hl. Mahl in dieser Gemeinschaft mit ihm und untereinander befestigt werden. Daß darin zugleich eine Vertiefung und Erhöhung unserer Auferstehungshoffnung (§ 58 ff.) liegt, bestreiten wir nicht. Aber dies ist uns schon durch die Einwohnung des Geistes Christi (Röm. 8, 11 f.) und durch seine Zusage im Wort (Joh. 5, 20; 6, 54; 11, 26 f.), bezw. durch die Taufe (Röm. 6, 3 f.) verbürgt (s. oben S. 425 f.).

Auch in unseren lutherischen kirchlichen Kreisen ist diese Frage durch den anregenden Synodalsvortrag von Pastor P. Willigerode (Mitth. und Nachr. 1897, vgl. bes. S. 109 ff.) zur Verhandlung gekommen. Was Willigerode als eine „Lücke“ in unserer lutherischen Abendmahlslehre empfindet (daß nämlich der Unterschied von der Wortwirkung nicht klar werde), wird durch die Abhandlung von Pastor W. Taurit (Ueber die Wirkung des hl. Abendmahls; Mitth. und Nachr. 1897 S. 561 ff.) ganz richtig dahin beantwortet, daß — mit Abweisung jenes „Theologumenon“ einer directen leiblichen Naturwirkung — das hl. Abendmahl durch „Theilhabung am Leibe Christi“ (1 Kor. 10, 16), bezw. durch die Eigenart des Mittels (mündlicher Genuß) auch die Befestigung unserer geistlichen Gemeinschaft mit Christo, dem Haupte, und untereinander bewirke. Ähnlich spricht sich Pastor E. Althausen in seiner Abhandlung „Das hl. Abendmahl und die sociale Frage“ (Mitth. u. Nachr. 1900, S. 211 ff.) aus. Diese im tiefsten Sinne kirchlich-sociale Bedeutung des Altarsacraments wird uns als ein hochbedeutungsvolles Moment unserer lutherischen Lehre von der Kirche im nächsten Kapitel entgegengetreten.

Die spezifisch kirchliche Bedeutung und Wirkung des Abendmahls hebt in sehr entschiedener Weise M. Kähler hervor (Wiss. der christl. Lehre 2. Aufl. § 462, S. 283). Nachdem er die Taufe als das Mittel der „Eingliederung in den Leib Christi“ beleuchtet (S. 382), sagt er vom Herrenmahl, sofern es „das menschlich-leibhaftige Leben Christi uns als Lebensmittel darreicht“, daß eben dadurch auch die (leibliche) Einheit „der Gemeinde“ und ihre Vollendung uns verbürgt werde. — Ich erinnere zum Schluß noch an die tiefen Worte des dänischen Philosophen M. J. Monrad (Die Mysterien des Christenthums vom Gesichtspunkte der Vernunft;

deutsch von Harling 1896, S. 144 ff.). „Wir sind als Mitglieder der Kirche — der Gemeinschaft Christi — factisch Glieder an dem Leibe des Herrn. Und eben das Gefühl hiervon, d. h. der in jedem lebendigen Gliede gegenwärtige (organische) Vital- oder Gemeinfinn, soll sich durch die festlich kirchliche Handlung des Abendmahls wiederholt zu erkennen geben und beleben.“ Im Gegensatz zur „alltäglichen Zerstreuung“ gelte uns daher das Sacrament des Altars als ein „kirchliches Einheits- und Gemeinschaftsfezt zur Aneignung seines versöhnenden Todes“ und „zur wirklichen Ernährung des neuen Menschen“ (S. 158). Ja, es bestätigt sich beim Abendmahl, daß — wie Jean Paul sagt — „im Innern des Alltagslebens etwas nicht Alltägliches sei“. Die Ernährung des (leiblichen) Lebens ist „für den tieferen Blick, wie das Leben selbst, ein höchst wunderbares Ding, man kann wohl sagen ein Mysterium — ein wahres Naturwunder“. Dieses verkärt sich im Abendmahl zum geistlichen Gnadenwunder der herablassenden Liebe Gottes. —

Zweites Capitel.

Die Lehre von der Kirche.

(Ekklesiologie.)

§ 49. Ursprung, Wesen und Eigenschaften der Kirche.

1. Es ist heutzutage von ganz besonderer Wichtigkeit, Begriff und Wesen der Kirche in ihrem innerlich nothwendigen Zusammenhange mit dem Heilsglauben und Heilsleben des Christen zu erfassen und richtig zu werthen. Trotz aller Betonung der „socialen“ Tendenz des Evangeliums fehlt das Verständniß für die Bedingtheit des persönlichen Christenlebens durch die Heilsgemeinde Jesu. Man ist gewohnt, die Begriffe „christlich“ und „kirchlich“ in einem ausgesprochenen, ja ausschließlichen Gegensatz zu denken (s. Bd. I, S. 292 ff. u. 317 f.). Dabei vergißt man die unbestreitbare Thatsache, daß Niemand ein „Christ“ je geworden ist, noch auch werden kann ohne jene Gemeinde der Gläubigen, der vom Herrn die Predigt des „Evangeliums vom Reich“ (§ 45) und die Verwaltung der Gnadenmittel (§§ 46 ff.) anvertraut und befohlen worden ist (s. o. S. 305 ff.).

Meist hängt jener Mißverstand oder jene im Grunde sinnlose Entgegensetzung von „christlich“ und „kirchlich“ mit der krankhaften Schwärmgeisterei zusammen, die sich die Wirkungen des Geistes Gottes als „directe“, d. h. ohne jegliche menschliche Vermittelung sich vollziehende denkt (vgl. dagegen S. 314 ff.). Da meint man besonders fromm zu sein, wenn man als „Kind Gottes“ die „Mutter“ verleugnet, die uns geboren und genährt hat! Um den Schein der Pietätlosigkeit abzuwehren, construirt man sich eine ganz falsche Idee von der Kirche, ja ein wahres Schreckbild hierarchischer Art, nach römischem oder byzantinischem Muster! Da soll denn die „Kirche“ nichts anderes sein, als eine geistliche Anstalt mit „statutarischen“ Ordnungen, von „Pastoren“ und „Theologen“ beherrscht! Was Wunder, wenn man sie dann nicht bloß geringschätzig bei Seite schiebt, sondern geradezu mit Verachtung und Haß behandelt als die äußerliche „Cultusgemeinschaft“, mit staatlich oder hierarchisch vorgeschriebenen „Cerimonien“, ja mit Dogmenzwang und geistlicher Schablone! Meist rühmt und verherrlicht man alsdann — im Gegensatz zur „Kirche“ — das „Reich Gottes“ als die gegenwärtige von Christo begründete (religiös-sittliche) Gesinnungsgemeinschaft der Liebe (A. Ritschl, Ad. Harnack) oder als die zukünftige Herrlichkeitsgestalt der „Königsherrschaft“ Gottes (so Joh. Weiß, Bouisset, Wernle u. A., vgl. dazu meine Principienlehre Bd. I, S. 114 ff.).

Um dieser Begriffsverwirrung und Unklarheit zu steuern, kommt es nun wesentlich darauf an, das vielfach so verschiedentlich gebrauchte und gemißbrauchte Wort „Kirche“ genauer zu bestimmen. Denn an und für sich ist es — wie Luther sich ausdrückte (WB. Erl. A. 25, S. 354) — „ein blindes undeutliches Wort“. „Wir sind gewohnt“ so heißt es im Großen Katechismus, S. 456 — „des Wörkleins Kirche, welches die Einfältigen von dem geweihten Hause oder Gebäu verstehen; aber auf recht deutsch sollte es heißen eine christliche Gemeinde oder außs allerbeste und kläreste Eine heilige Christenheit.“ Das Wort selbst leitet Luther von *curia* (lateinisch curia?) her, besser wohl von *κυριακή* (resp. *κυριακή*, angelsächsisch cyricce, nicht, wie J. Grimm, Wackernagel u. A. aus sprachwissenschaftlichen Gründen meinten, vom lateinischen circus im Hinblick auf die runde oder halbrunde Form der Chöre oder Taufkapellen! Vgl. Glaeser: „Woher kommt das Wort Kirche? 1901; J. Köstlin, Art. „Kirche“ in H. RE.² VII S. 685 f.).

Jedenfalls — und darauf allein kommt es uns hier bei der dogmatischen Ekklesiologie an — ist durch den gegenwärtigen Sprachgebrauch und durch die deutsche Uebersetzung des dritten Artikels (im apostolischen Symbolum, wie im Nicänum f. w. u. sub h) die „Eine heilige christliche Kirche“ wesentlich die Gemeinde der durchs Wort berufenen, durch die Taufe seinem Reiche eingegliederten, an Christum glaubenden und durch seinen Geist geheiligten Gotteskinder. Nur in diesem tieferen Sinne, indem

wir das Wesen (§ 49) und die empirische Erscheinungsform (§ 50) der Kirche unterscheiden, ist sie, wie Melancthon (Apol. p. 155) sagt, in Wahrheit das Reich Christi (vere regnum Christi), sofern nämlich dieses als ein Reich der Gnade (regnum gratiae, im Unterschiede von regnum naturae und regnum gloriae) schon gegenwärtig „mitten unter uns“ ist (Lut. 17, 21 f. o. S. 292 f.).

Nach unserer dogmatischen Auffassung decken sich die Begriffe „Reich Gottes“ und „Kirche“ keineswegs. Auf ihre unverkennbare gegenseitige Wechselbeziehung haben wir schon in unserer Principienlehre (Bd. I, S. 114 ff.), sowie in der Lehre vom königlichen Amte Jesu (§ 42, S. 290) hingewiesen. Aber zeitlich und räumlich, der Eigenart und dem Umfange nach (qualitativ und quantitativ) sind sie wohl zu unterscheiden. Das „Reich“ als die „Königsherrschaft Gottes“ in Christo umfaßt das gesamte Heilsgut, wie es in der „neuen Ordnung der Dinge“ durch das Evangelium herbeigeführt worden; die Kirche hingegen stellt die Heilsgemeinde der an Christum Gläubigen dar, denen jenes Heilsgut aus Gnaden zu Theil geworden, um es weiter zu verbreiten. Der Reichsgedanke umschließt und durchzieht die gesamte Heilsgeschichte (auch des alten Bundes s. § 28); die christliche „Kirche“ den Zeitraum vom Pfingstfest (f. w. u.) bis zur Wiederkunft des Herrn, wo sich das „Reich der Himmel“ in Herrlichkeit auf Erden verwirklichen soll. Das „Reich“ ist also seiner ganzen Fülle nach ein Zukunftsbegriff, ein Gegenstand christlicher Hoffnung (§§ 58 f.). Wir beten und sollen nach der Anweisung des Herrn beten: „Dein Reich komme“; aber wir können nicht sprechen: „Deine Kirche komme“. Denn sie ist bereits da, gemäß der Stiftung Christi. Wir sollen und dürfen also nur bitten, daß Gott sie erhalte und ihr seinen Geist gebe, damit sie als die berufene Reichspredigerin sich bewähre (Jes. 40, 9 vgl. Matth. 24, 14). So gewinnt das Reich Gottes als Gemeinschaft der Gnadengüter (§§ 44 ff.) in der Kirche thatsächlich Gestalt, wenn auch nur anfangsweise, in zeitgeschichtlichem und allmählichem Fortschritt wachsend durch den Samen des Wortes Gottes (Mark. 4, 26 f.; Matth. 13, 31 f.). Die wahren „Kinder des Reichs“

(Matth. 13, 38) sind auch die wahren Glieder jener Gemeinde, die sich zu Christo als ihrem Erlöser und Reichshaupten bekennen. In ihr bahnt sich die Zukunft der „Königsherrschaft“ Christi schon gegenwärtig an. Das „nahe herbeigekommene“ Reich (Mark. 1, 15) ist bereits „mitten unter ihnen“ (Luk. 17, 21) durch die Predigt des Evangeliums, um zur Vollendung heranzureifen (Matth. 13, 30). Die sich zu Christo bekennende „Gemeinde der Gläubigen“ oder, was dasselbe ist, die ihn als Gottessohn bekennende „Kirche“ (ἐκκλησία), die von den Pforten der Hölle nicht soll überwältigt werden (Matth. 16, 18 ff.), hat von ihm den Auftrag erhalten (Matth. 28, 19 f.), das „Evangelium vom Reich“ (Apostelg. 1, 8) in alle Welt zu tragen, um — dem universellen Reichsbegriff gemäß — „alle Völker“ zur Jüngerschaft zu bringen und — dem Missionsbefehl Christi entsprechend — durch „Tausen und Lehren“ ihrem Herrn und Heilande zu gewinnen. So soll sich in der christlichen Heilsgemeinde und durch sie der göttliche Humanitätsgedanke anbahnen und allmählich verwirklichen, wie solches seinem Heilsrathschluß (§ 26) entspricht.

Ohne diese „Gemeinschaft“ ist thatsächlich kein Mensch ein Gotteskind geworden, weder in der urchristlichen Zeit, noch heutzutage (vgl. Bd. I S. 108 ff.). Selbst die Jünger Jesu konnten und sollten, dem Rufe des Herrn folgend, erst in der Gemeinschaft (κοινωνία Apostelg. 2, 42. 46; 4, 20 ff.), die der heilige Geist schuf, zu voller Freude (χαρῆς) des Glaubens gelangen. Dies gilt auch von dem sonderlich und wunderbar berufenen Apostel Paulus, der erst durch den Zuspruch des Ananias (Apostelg. 9, 17 ff.) und durch die empfangene Taufe (vgl. Apostelg. 22, 16) zu einem freudigen Zeugen des Evangeliums wurde. Und die von ihm erwählten Jünger sendet der Herr zunächst nur zu den „verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“ (Matth. 10, 6), wie Er denn selbst seine Mission in heilspädagogischer Weise anknüpft an die dem Gottesvolke gegebenen Verheißungen (Matth. 15, 21; Apostelg. 1, 6 ff.). Die neutestamentliche Gemeinde aber ist die Erbin jener Verheißungen. Ohne sie kann der „Christus für uns“ nie und nimmermehr zu einem „Christus in uns“ werden. Der heilige Geist weht zwar wie und wo Er will (Joh. 3, 8 f.), hat sich aber nach des Herrn Ordnung (s. §§ 44 ff.) an Wort und Sacrament gebunden, um innerhalb der Gnadenmittellgemeinschaft, ja durch sie die einzelnen Seelen zu Christo führen, als zu dem einzigen Mittler und Heilande. Erst in dieser Gemeinschaft können und sollen

sie die volle freudige Gewißheit ihres persönlichen Gnadenstandes und ihrer Gotteskindschaft gewinnen. Ohne die Mutter wird kein Kind geboren! Sie hat auch das Neugeborene mit der Milch des Evangeliums zu nähren (1 Petr. 2, 2) und in erzieherischer Weise zu pflegen bis zum „Mannesalter Christi“ (Eph. 4, 12 ff.). Dies lehrte uns schon die Kindertaufe (§ 47, 3). Darauf wies uns das heilige Abendmahl hin (§ 48, 3). Dies ergibt sich aus dem Wesen der Kirche, als der Gemeinde der Gläubigen, der die Gnadenmittel anvertraut sind. Dieses Wesen und diese Aufgabe der Kirche, als der Reichsgemeinde Jesu, hängt aber aufs Engste zusammen mit der wunderbaren Eigenart ihres heilsgeschichtlichen Ursprungs. Was sich am Pfingsttage vollzog (Apostelg. 2, 6 ff.), weist uns trotz der Kleinheit des Anfangs auf die Größe der Mission hin, alle Völker zu einer Gemeinschaft im Geist zu verbrüdern. Ja, wir können sagen, daß der Tempel des Herrn, der ein „Bethaus allen Völkern“ werden sollte, in der christlichen Kirche zu geistiger Verklärung gelangt (Mark. 11, 17; Joh. 4, 21). Die modernen Gegner der „Kirche“ vergessen es, daß nur in ihr der ideale Humanitätsgedanke Fleisch und Blut gewonnen hat. Die nationalen und kulturellen Gegensätze, die Standes-, Bildungs- und Altersunterschiede — sie sollen in dem gemeinsamen Gottesdienst und in der gemeinsamen Liebesarbeit ausgeglichen werden. Es giebt auf Erden keinen einzigen „Verein“ trotz aller freimaurerischen und sonstigen philanthropischen Tendenzen —, dem es gelungen wäre, jene Kluft zu überbrücken. Nur in der wahren Kirche Christi vollzieht sich die Versöhnung nicht bloß zwischen Gott und dem einzelnen sündigen Menschenkinde, sondern auch zwischen den Gliedern des großen socialen Organismus. Mag auch die gemißbrauchte Religion und die fanatisch gewordene Priesterkirche noch so viel Feindschaft erregt haben (s. w. u.) — denn corruptio optimi pessima —: ohne die vom Herrn gegründete kirchliche Gemeinschaft bleibt der Völker- und Bruderbund eine utopische Illusion!

Die Kirche Christi ist aber notorisch nicht erst (congregationalistisch) durch den Gemeinschaftstrieb erweckter Seelen als religiöser „Verein“ zu gottesdienstlichen oder Liebeszwecken entstanden. Sie trägt auch keineswegs in dem Sinne einen Personalcharakter, daß die einzelnen Gläubigen die Voraussetzung (das prius) sind für eine sich bildende Glaubensgemeinschaft. Darnach bestünde die Kirche Christi nur aus den von Gott „Erwählten“ und trüge ihrem Wesen nach einen sectirerischen Charakter. Es ist dies das schwarzgeistig-reformirte Extrem. — Andererseits dürfen wir sie nicht als eine durch amtlich-priesterliche Function (bzw. Succession), im Auftrage und in der Vollmacht Christi entstandene Heilsanstalt betrachten, die kraft gesetzlicher Auctorität von dem Einzelnen den „Gehorsam des Glaubens“ fordert, um — sei es (byzantinisch) in staatlicher, sei es (römisch) in hierarchischer Machtvollkommenheit — die Menge der „Gläubigen“ zu einem v. Dettingen, Lutherische Dogmatik. II, 2.

sichtbaren Körper kraft sacramentaler Heilsmedien zusammenzufügen. Es ist dies das schwarmgeistig-katholisierende Extrem. — Dort bei den Sectiren waltet der einseitig subjektivistische (idealistische) Gesichtspunkt vor, von dem aus die gläubigen Einzelpersonlichkeiten kraft ihres Bewußtseins der Erwählung sich (dynamisch) zu einer Geistesgemeinschaft zusammenfinden. Hier bei den Katholiken herrscht die objectivistische (materialistische) Einseitigkeit, sofern durch das hierarchische Lebensversicherungs-Institut die Einzelnen als dem Ganzen (durch magisch wirkende Mittel) eingefügt vorgestellt werden. Der gemeinsame principielle Fehler (vgl. Bd. I, S. 189 ff. u. 305 ff.) in beiden scheinbar sich anschließenden Ansichten ist jener atomistische Grundgedanke, nach welchem die Kirche als ein Zusammengefügtes, d. h. als Aggregat erscheint, nicht als organisch gegliedertes Ganzes, auf heilsgeschichtlichem Boden aus dem Samen des Wortes, durch Gottes schöpferischen oder neuschöpferischen Geist herausgewachsen! Auch darin berühren sich jene beiden Extreme, daß ein gewisses fanatisches und gesellschaftliches Machenwollen (durch freie „Vereine“ oder klösterliche „Bruderschaften“) sich einstellt: dort in der eifrigen Sammlung jener Häuflein der „Erwählten“ und „wahren Gotteskinder“, hier in der leidenschaftlichen Propaganda, um Proselyten für das hierarchische Kirchenthum zu gewinnen. In beiden Fällen droht die Gefahr einer falschen Verzichtbarung, ja Verweltlichung der „Gemeinde der Heiligen“, mit all den Mäuren intoleranten Urtheils über die „draußen Stehenden“. Und hier wie dort wird mit der gottgeordneten Mutterstellung der Kirche auch ihre lebendige und lebenszeugende Auctorität untergraben. Diese kann nur gewahrt werden bei genetischer Betrachtung ihres Wesens, d. h. wenn wir ihren heilsgeschichtlichen Ursprung im Zusammenhange mit der Idee des Gottesvolkes im alten, und der Reichsgemeinde Jesu im neuen Bunde uns vergegenwärtigen.

Wie die Menschheit als eine gottgeschaffene nicht von dem Sammeltriebe vieler gleichartiger Einzelpersonen ausging, sondern sich von vorn herein als Familie zu organischer Mannigfaltigkeit im Völkertum entwickelte (s. o. II, 1 § 16), so sollte auch die Gottesmenschheit durch das von Gott erwählte „Volk Israel“ zur Heilsgemeinde werden. Dazu bildete die Patriarchenzeit die Vorbereitung. Zwar ist es nicht richtig zu sagen, — wie schon die Apologeten und Kirchenväter, ja selbst unsere alten Dogmatiker vielfach thaten (s. § 50 sub b) —: Adam und Eva im Paradiese, Noah in seiner Arche, Abraham mit seinem Gefinde, als er „im Glauben“ das Zeichen der Beschneidung empfing, oder Jakob sammt

seinem Hause, da er, mit Gott im Gebete ringend, den Namen „Israel“ erhielt, seien bereits Glieder der „Kirche“ gewesen. Diese existirte factisch noch nicht. Zu jener irrthümlichen Behauptung wurde man veranlaßt durch den einseitig betonten und mißverständlichen Satz: „außer der Kirche kein Heil“ (extra ecclesiam nulla salus s. w. u. sub 3). Zwar hielt man mit Recht daran fest: „außer Christo kein Heil“ (Apostelg. 4, 12). Daher faßte man jene Urväter bereits als an den kommenden Heiland Glaubende. Nur verkannte oder überfah man dabei die heilspädagogische Allmächtigkeit der göttlichen Selbstoffenbarung, mit einem Worte: das göttliche „Noch nicht!“ Der Glaube an Gottes Verheißungswort war zwar von Anfang an das Kriterium der Gotteskindschaft. Und auch Gottes Vaterstellung zu Israel, dem Volk heilsgeschichtlichen Berufs, beruht auf jener Bundstiftung, durch die Gott sich der Gemeinde Israels als ihr Heiland und Erlöser offenbarte (s. Bd. II, 1 S. 624 ff.). Daher wird das Bundesvolk als der „erstgeborene Sohn Gottes“ bezeichnet und durch Wunder und Weissagung zum „königlichen Priesterthum“ erhoben. So repräsentirt Israel die typische, vorchristliche Gestalt des „Reiches“ oder der „Königsherrschaft Gottes“ auf Erden. Und zwar nicht etwa bloß als die (gottesdienstliche) „Versammlung“ der jeweiligen Personen, sondern als die Volks- und Bundesgemeinde, wie sie auf Grund wunderbarer Stiftung und göttlicher Erwählung, durch die Beschneidung gekennzeichnet, durchs Sühnopfer geheiligt, durchs prophetische Wort geleitet, als Glaubens-, Cultus- und Gebetsgemeinschaft das kommende (messianische) „Reich Gottes“ anbahnte, durch das alle Völker und Geschlechter sollten gesegnet werden.

Wir haben schon bei der eingehenden Darlegung der heilsgeschichtlichen Offenbarungs-Oekonomie in Israel (§ 28), sowie bei der dogmatischen Beleuchtung des Zeitpunkts der Reise für die Verwirklichung des Heilsrathschlusses (§ 30 S. 659 ff.) gesehen, wie und weshalb die nationalen und gesellschaftlichen Schranken der theokratischen Bundesgemeinschaft fallen mußten, wenn anders die gottgewollte (universelle) Reichs-Idee sich in Christo und der Heils-

gemeinde des neuen Bundes verwirklichen sollte. Das „Haus Israel“ als das „Volk Gottes“, bzw. der gottgeheilte Kultusort, der „Tempel“ als Gebets- und Opferstätte, „Zion“ als die feste Burg und „Jerusalem“, als „die Stadt des lebendigen Gottes“ sind typisch weissagende Vorbilder der Kirche als der Reichsgemeinde Jesu (vgl. Bd. I S. 113 f.). Diese selbst ist aber erst durch das Wunder geistlicher Neuschöpfung am Tage der Pfingsten ins Dasein gerufen worden. Und zwar nicht durch das Brausen des Windes und die Feuerzeichen, noch auch durchs Zungenreden. Diese wunderbaren Symptome des Anfangs, die nur das Staunen, aber nicht den Glauben wachzurufen im Stande waren, wiesen nur hin auf das unerhört Neue, das, aus dem Geiste Gottes herausgeboren, allen Völkern in der ihnen zugänglichen Muttersprache nahe gebracht werden sollte. Zum Leben in Christo wachgerufen wurde die Kirche, als „Gemeinde der Gläubigen“, doch erst durch die ans Herz gehende Predigt des Evangeliums und die Taufe derer, die bußfertig das Wort von der Vergebung der Sünden annahmen und die verheißene „Gabe des heiligen Geistes“ empfingen (Apostelg. 2, 37 f. vgl. mit Apostelg. 1, 8 f.; Joel 3, 1 ff.). Diese hielten dann fest an der „Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brodbrechen und am Gebet“ (Apostelg. 2, 42 ff., f. w. u. § 50 sub a).

Diesem ihrem Ursprunge gemäß liegt das fürs Wesen der Kirche charakteristische und entscheidende Moment nicht in ihrer (empirischen) Erscheinungsform, sofern sie als organisierte „Kultusgemeinde“ oder als die „Gesamtheit der Getauften“ sich uns darstellt; noch auch in einer durchs „Dogma“ oder „Bekennniß“, durch „Amtsführung oder Zuchtübung“ sich kennzeichnenden und ausprägenden Confessionsgenossenschaft. Das sind Alles nur Momente ihrer historischen und zum Theil pathologischen Entwicklung, wie wir sie später (§ 50) zu werthen und zu beurtheilen haben werden. Hier handelt es sich um Bestimmung ihrer allezeit währenden geistlichen Eigenart, wie sie der Herr gewollt und gestiftet hat. Da tritt die wesenhafte Kirche (ecclesia

stricta sic dicta) uns als die mit Christo, ihrem verkörperten Reichshaupt (§ 42) innigst verbundene neue Gottesmenschheit entgegen; oder — wie Luther schlicht und einfach, ja für „jedes Kind“ verständlich darlegte, was „die Kirche eigentlich sei“, nämlich die Herde der „frommen Schäflein, die dem Wort ihres Hirten und Heilandes im Glauben folgen“. Durch die göttlichen Gnadenmittel (§§ 44 ff.), als Träger des heiligen Geistes (§ 43) zum Glauben gelangt und im Glauben befestigt, sind sie mit Christo zu Einem „Leibe“ verbunden, da Einer des Andern Glied ist. So erweist sich die Kirche, auf Grund des Glaubens als diejenige geistliche Lebens- und Liebesgemeinschaft, welche die Kraft und Bestimmung hat, ihren unversessenen Reichgottescharakter in der brüderlichen Vereinigung der gesammten Menschheit zu bewahren.

Die Kirche als die vom Geiste Christi erfüllte Glaubensgemeinschaft (societas fidei et spir. s.) muß sich nun mit innerer Nothwendigkeit als Gebets- und Kultusgemeinschaft kund geben. Ist doch „die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit“ die an keine Localität gebundene Bezeugung der wahren Heilsgemeinde des Herrn (Joh. 4, 21 ff.). Wie Gottes „Haus“ die Bestimmung hat ein „Bethaus“ zu sein „allen Völkern“ (Mark. 11, 17; Matth. 21, 13; Jes. 56, 7; 1 Kön. 8, 41 ff.): so ist die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen wesentlich und nothwendig „Bethgemeinde“. Denn der Heilsglaube ist seiner Eigenart gemäß zuversichtlich anbetender Glaube (§ 53). Daher sagen wir auch nicht, daß wir „an die Kirche“ glauben. Wir glauben nur an den einigen persönlichen Heilsgott, der sich uns als der „Vater“ in Christo, dem menschengewordenen „Sohne“ durch den „heiligen Geist“ offenbart (§ 7) und gnadenreich zu uns herabgelassen hat (§§ 43 f.). Weil Christus und der heilige Geist sich uns persönlich bezeugen, glauben wir an Jesum und an den heiligen Geist in anbetendem Herzensvertrauen. Die Kirche „anbeten“, ihr unbedingt vertrauen sollen wir aber nicht. Daher heißt es auch nur: „ich glaube eine heilige christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen“ (credo communionem sanctorum), d. h. sie ist mir

als ihrem Wesen nach geistlich geartet, Gegenstand des Glaubens, und ich hege die feste Zuversicht, daß Gott der heilige Geist „die ganze Christenheit“ aus Gnaden berufen, gesammelt, geheiligt hat und sie „bei Jesu Christo erhält im rechten, einigen Glauben“.

Als gläubige „Betgemeinde“ wird und muß sie sich nun auch in Wort und That gottesdienstlich bethätigen, d. h. sie wird nothwendig Cultusgemeinde, und zwar nicht blos in dem Sinne, daß sie sich selbst zum Wort des Herrn bekennt durch Ausprägung ihres Glaubens im Symbol (*regula fidei* s. sub 2), sondern auch indem sie als Hüterin und Verwalterin der „Gnadenmittel“ ihres Missionsberufs wartet, bis der Herr kommt und jenes für den Glauben schon jetzt verwirklichte Verheißungswort von dem „Einen Hirt und der Einen Heerde“ (Joh. 10, 16) zu anschaulicher Vollendung im Herrlichkeitsreich (§§ 59 f.) bringen wird. Bis dahin soll sich die Glaubens- und Liebesgemeinschaft als die Gemeinde der Hoffnung bewähren, die in leidenswilliger Geduld als die Kreuzgemeinde Jesu die ihr befohlene Arbeit thut und als die Brautgemeinde des Herrn in Wachen und Beten seiner Wiederkunft harret (Offenb. Joh. 22, 17).

2. Ist nun die Kirche als die Heilsgemeinde Jesu ein „Organismus“, d. h. ein vielgegliederter Leib, so wird sie auch von Anfang an als organisirte Gemeinschaft bestanden und sich demgemäß entwickelt oder bezeugt haben. Dies tritt schon in der Mannigfaltigkeit besonderer Geistesgaben und dem entsprechender beruflicher Thätigkeit zu Tage. Gerade in der Verschiedenheit der Geisteswirkungen (1 Kor. 12, 1 ff.; Röm. 12, 6) zeigt es sich, wie ein Glied das andere trägt und fördert, auf daß der „Leib“ Christi sich als ein lebendiger erweise, und die Gemeinde Gottes sich erbaue und wachse als ein „geistliches Haus“ zu „heiligem Priesterthum“ (1 Petr. 2, 5 f.; Eph. 2, 21 f.; 4, 15 f.). Als Organismus der Gnadenmittelgemeinschaft hat sie aber vor Allem den Beruf, das Evangelium „lauter und rein“ zu bewahren und zu verkündigen. Lebens- und wirkungsvoll kann sie das nur thun, wenn sie selbst an das Evangelium glaubt und, diesen Glauben

sich innerlichst aneignend, auf das in der heiligen Schrift ihr überlieferte und durch Tradition zu bewahrende Wort auch ihre bekenntnißmäßige Antwort giebt. Das Bekenntniß oder die kurzgefaßte kirchliche Glaubensregel (*regula fidei*) galt daher bereits in der christlichen Urgemeinde als Zeugniß ihrer Zustimmung zum Kern des Evangeliums. Und jeder Getaufte bekannte sich durch das Tauffymbol (s. o. § 47 S. 428 f.) als Glied der Kirche zu dem in Christo offenbar gewordenen dreieinigen Heilsgott. Dieses christocentrische Bekenntniß mußte sich nothwendig organisirlich und dialectisch, d. h. allmählich wachsend und den häretischen Irrthum abwehrend, weiter entwickeln und zum kirchlich sanctionirten „Dogma“ ausgestalten (s. Bd. I, § 17 S. 304 f.). Dadurch sollte nicht etwa eine „kirchliche Glaubenssagung“ (als *norma normans*) neben dem „Wort Gottes“ aufgerichtet werden, sondern das allein maßgebende Evangelium gegen Mißdeutung und Irrlehre geschützt und sein Inhalt, als lebendig angeeigneter, auch zu eigenartigem Glaubensausdruck (*fides quae creditur*) gebracht werden. Daher darf auch das symbolisch fixirte Dogma nur als bedingte Norm (*norma normata*) in der Kirche Christi gelten und zwar nach dem Maße der jeweiligen Entwicklungsstufe oder Erkenntnißfähigkeit der einzelnen Gläubigen. Insbesondere soll das Bekenntniß zugleich als Wahrzeichen der kirchlichen Gemeinschaft gelten in Bezug auf die stiftungsgemäße Spendung der Sacramente (§§ 46 ff.). Denn diese umschließen — wie wir gesehen (§. 381 ff.) — in concentrirter Weise den ganzen Schatz des Evangeliums, d. h. das in Christo, dem gottmenschlichen Erlöser, beschlossene Heilsgut. Sie erwiesen sich uns deshalb in besonderem Sinne als „Kennzeichen der Kirche“ (*notae ecclesiae*, § 44). Aus dem Ringen um ihren Besitz und ihre schriftgemäße Verwaltung ist das Glaubensbekenntniß der Kirche wesentlich mit erwachsen. Und in ihrer Verwaltung prägt sich wiederum ihr durch das Bekenntniß zu Tage tretender „Verstand am Evangelio“ charakteristisch aus.

Zur Verwaltung der kirchlichen Gnadenmittel gehört aber

nothwendig ein geregelter Dienst, d. h. eine irgendwie geordnete amtliche Function. Nicht als ob wir an ein mittlerisches Priesterthum als ein von Christo gestiftetes dabei denken dürften, wie die römische und griechische Kirche es thut. Das widerspräche dem allgemeinen Priesterthum der Christen und dem einzigartigen Hohepriesterthum Christi (§ 41). Er ist und bleibt der „einige Mittler“ und sein geisterfülltes Wort das specifische Gnadenmittel.

Zwar hat Jesus von Anfang an Personen (seine Jünger und Apostel) damit betraut, seine Heerde zu weiden. Und der sich zu ihm, als dem Sohn des lebendigen Gottes, bekennende Petrus gab ihm den Anlaß, zu erklären, daß Er auf diesen „Fels“ seine Kirche bauen wolle. Daß damit keine persönliche oder amtliche Prærogative gerade dieses Apostels gemeint sein kann, ergibt sich aus den gleich darauf (Matth. 16, 23) folgenden Worten, die der Herr dem ihn zur Selbstschonung mahnenden Jünger zuruft: „Hebe dich, Satan, von mir! Ein Aergerniß bist du mir; denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist“. Auch der leidenschaftlich sein Schwert ziehende und der ihn dreimal verleugnende Petrus mußte es lernen, seinen Glauben in der Liebe und Kreuzesnachfolge Jesu zu bewähren (Matth. 26, 34 u. 52 f. mit Joh. 13, 38; 21, 15 ff.). Nur dem seinen Glauben Bekennenden und Bewährenden ist jene Verheißung des Binde- und Löseschlüssels (Matth. 16, 19) gegeben, die der Herr (Matth. 18, 18) der „Gemeine“ und später als der Auferstandene allen Jüngern zuspricht (Joh. 20, 21 f.). Eine specifische Bevorzugung Einzelner ist in seiner Gemeinde geradezu ausgeschlossen. Wie Er selbst, der „Meister“, gekommen war zu dienen, so wehrt Er wiederholt dem Größenwahn der Jünger und weist sie hin auf die Pflicht der Diakonie, d. h. des dienenden Amtes im Hirten- und Zengeneruf (Matth. 20, 25 ff.; 10, 5 ff.; Mark. 10, 42 ff.; Luk. 22, 25 ff.; Joh. 21, 16; Apostelg. 1, 8). Damit ist auch die — heut zu Tage wieder brennend gewordene — Frage nach der Berechtigung der „Evangelisation“, bezw. der sogen. „Laienpredigt“ im Princip entschieden. Wo Gott der Herr „Evangelisten“ beruft (*εἰς ἔργον διακονίας* Eph. 4, 11 ff.), die das Wort Gottes recht theilen (Phil. 1, 18; 1 Tim. 6, 3; Apostelg. 3, 4 ff.), da sollen und dürfen sie arbeiten in dem „Dienste“ des Herrn, aber unter Wahrung der kirchlichen „Ordnung“ (1 Kor. 14, 40).

Das Amt oder die dienende Function geordneter Gnadenmittelspendung ist der Kirche als der Heilsgemeinde des Herrn von ihm selbst eingestiftet, aber nicht als priesterliches Mittlerinstitut, wie im alten Bunde, noch auch als herrschendes Regiment eines besonderen „Standes“. Beides widerspräche dem Charakter

der neutestamentlichen Gemeinschaft. Aber functioniren, d. h. sich lebensvoll entwickeln und bethätigen kann ein vielgegliederter Organismus doch nur, wenn er seinem Wesen entsprechend genährt wird. Zu dieser stetigen Selbsternährung gehört, daß die Hände sich regen und die Glieder sich bewegen, und zwar in der ihrer Eigenart entsprechenden Weise. Das kirchliche Amt ist gleichsam nur jener Arm, der dem Leibe die Nahrung zu reichen hat. Ohne Bild: in der an Christum glaubenden Heilsgemeinde ist zwar ein jedes Mitglied auch zur Mitarbeit berufen; Wort und Sacrament, sowie der Binde- und Löseschlüssel — sie sind der Gemeinde als solcher anvertraut. Aber je nach Begabung und Berufsordnung werden nach Analogie der urchristlichen Kirche (s. w. u. § 50, sub a) stets einzelne Personen das sonderliche Amt der Gnadenmittelsverwaltung zu führen haben, soll anders das Ganze sich gesund ausgestalten und wachsen zu göttlicher Größe (Eph. 4, 12—16). Aber diese werden — der Idee und dem Wesen der Kirche gemäß — nie eine Herrschaftsstellung in ihr einnehmen, geschweige denn kraft ihrer rechtlich (*jure humano*) vermittelten Vocation oder rituell vollzogenen Ordination den Anspruch erheben dürfen, in hierarchischer Machtvollkommenheit die „Heerde“ (*grex vocatorum*) zu lenken und zu leiten (1 Petr. 5, 1 ff.; 2, 5 ff.). Sie sind und bleiben nur dienende Glieder des Ganzen; und zwar nicht als bloße Bevollmächtigte (Mandatäre) der Gemeinden, denen sie vorstehen, sondern auf Grund göttlicher Stiftung, gemäß dem Gebote Christi (s. o. S. 480 f.). Nach göttlichem Rechte (*jure divino*) werden sich die berufenen Amtsträger als lebendige Auctoritäten nur in dem Maße bewähren, als sie, dem schriftgemäßen Bekenntniß der Kirche getreu, das Wort des Evangeliums recht theilen und ihren Dienst, als einen Dienst des Herrn, im Glauben und in der Liebe durch ihren Wandel erweisen.

Daß in der amtlichen Vertretung der Kirche (*ecclesia representativa*) jemals der Anspruch auf Unfehlbarkeit — wie er sich im „infalliblen“ Papstthum zuspitzte — hat erhoben werden können, ist ein Beweis dafür, wie auch die christliche Gemeinschaft

auf Erden nicht gefeit ist gegen die „listigen Anläufe des Bösewichts“. Das alte, versuchliche: „Ihr werdet sein, wie Gott“, macht sich auch in ihr geltend. Und der geistliche Antschonmuth ist die schlimmste Ausgeburt „fleischlicher Gesinnung“, weil ein Zerrbild, eine Caricatur des Heiligen. Ja, es muß uns — nach dem Grundsatz: *corruptio optimi pessima* — wie ein Triumph des Antichristenthums und des satanischen Reichs erscheinen, wenn man sich kraft priesterlicher Würde — sei es auch die des obersten „Bischofs“ oder des angeblichen „Nachfolgers Petri“ — mit der göttlichen Aurole der Infallibilität umgeben läßt! Dagegen wird und muß die Heilsgemeinde des ewigen Hohepriesters (§ 42) energische Einsprache erheben. „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (*columna veritatis* 1 Tim. 3, 15) kann und wird die Kirche Christi nur unter der Bedingung genannt werden dürfen, daß sie bei ihrer Missionsarbeit auf Erden „dem Wort vom Kreuz“ tren bleibt und sich durch das lauter gepredigte Evangelium zu Christo, als dem einigen gottmenschlichen Heiland und Mittler im Glauben bekennt, ihm in aufopfernder Liebe dient und seiner herrlichen Reichsoffenbarung in Hoffnung und Geduld harret.

Dies gilt auch für die jeweiligen Träger des kirchlichen Amtes, sowie für die theologischen Lehrer, weil und sofern (*quia et quatenus* s. o. S. 487) sie berufen und verpflichtet worden sind gemäß dem Bekenntniß der Gemeinschaft, der sie angehören, die Heilswahrheit zu bezeugen, so wie sie in dem Worte Gottes begründet ist (§ 45, 3). Das Urtheil darüber, ob und inwieweit sie es thun, wird zwar vor dem menschlichen Forum (*jure humano*) durch amtlich geordnete Organe der jeweiligen Kirche zu fällen sein (§ 50, 2); die schließliche Entscheidung jedoch über die Berechtigung solchen Urtheils kann nach göttlichem Maßstabe (*jure divino*) nur in religiös-sittlicher Weise, d. h. vor dem Forum des Gewissens sich vollziehen.

3. Aus dem Gesagten ergeben sich nun mit innerer Nothwendigkeit jene wesentlichen Eigenschaften der Kirche, wie sie in unseren grundlegenden (ökumenischen) Glaubensbekenntnissen ge-

nannt werden. Wenn da zunächst die Einheit hervorgehoben wird — die *unitas*, nicht die *uniformitas* —, so erscheint es schwierig, ja fast unmöglich, sie gegenüber der thatsächlichen confessionellen Zersplitterung und dem zum Theil feindlichen Gegensatz der einzelnen Bekenntnißgruppen zu behaupten und zu wahren.

Bei dem Bestreben, die für den christlichen Glauben (das *Credo*) feststehende Einheit trotz der augenscheinlichen Zersplitterung aufrecht zu erhalten, zeigen sich uns die Konsequenzen jener oben (S. 481 f.) schon charakterisirten Einseitigkeiten spiritualistischer oder materialistischer Art. Die Eine (wahre) Kirche Christi — so behaupten die zur reformirten Anschauung neigenden Schwarmgeister — sei die unsichtbare Gesamtheit aller Erwählten, d. h. aller erweckten und gläubigen Gotteskinder. Die „Unsichtbarkeit“ erscheint dann wie eine spezifische Eigenschaft der „wahren Kirche“ oder des „Gottesreiches“ auf Erden. Man vergißt dabei, daß Satans Reich, als ein geistig geartetes, sich ebenfalls durch seine Unsichtbarkeit kennzeichnet (§ 20). Also kann diese rein negative Bestimmung unmöglich ein charakteristisches Merkmal der Kirche Christi sein. Auch Luk. 17, 20 f. spricht nicht dafür. Denn daß man von dem Reiche Gottes, weil es nicht „mit Aufsehen kommt“, auch nicht sagen könne: „siehe hier oder da“ — versteht sich von selbst. Dieses Wort läßt sich nur gegen die äußerlich katholisch gipfelnde Anschauung wenden. Da wird die hierarchisch verfaßte, im römischen Bischof gipfelnde „wahre Kirche“ für so sichtbar erklärt, wie „der Staat von Venedig“ (Bellarmin). In ihr stelle sich die „Einheit“ der Kirche in einer für das menschliche Auge faßbaren Weise dar! Diesem Irrthum gegenüber zu behaupten, das Reich Gottes sei — nach jenem Worte Jesu — rein inwendig in den Seelen (*εἰνός ἐν ὧν*), ist ebenso falsch, als wenn wir es uns in dem äußerlichen Kirchengepänge versinnlicht denken wollten. Denn Christus betont ja (den Pharisäern gegenüber), daß es bereits mitten unter ihnen sei (durch das Wort des Evangeliums und durch die Beteuerung des Geistes und der Kraft) und einst kommen werde (blichartig) in sichtbarer Herrlichkeit (Luk. 17, 24 ff.; Matth. 24, 26 f.). Die gang und gäbe gewordene Unterscheidung aber einer unsichtbaren und sichtbaren „Kirche“ droht geradezu die wahre Einheit der Heilsgemeinde zu zerreißen, weil dann zwei — sei es concentrische oder nur zufällig sich berührende — Kirchenkreise entstehen, die einander nimmermehr decken. Die von uns geglaubte und im apostolischen Bekenntniß ausgesprochene Einheit der Kirche ginge dann zu Schieber, indem entweder (schwarmgeistig) viele sichtbar werdende Conventikel (Secten) erwählter Christen entstehen, oder aber (hierarchisch) eine Scheineinheit erzwungen wird, die dem geistlichen Charakter der Heilsgemeinde widerspricht (s. o. S. 488).

Die wahre Kirche Christi ist zwar als Gegenstand des Glaubens nothwendig unsichtbarer Art, weil ihre Lebendigen Glieder nur dem Herzenskundiger bekannt sind. Aber andererseits giebt sie sich in erkennbarer Weise und sichtbarlich kund als die sich zum Herrn in Wort und That bekennende Heilsgemeinde (s. o. S. 486 ff.). Ihre Einheit ist für unsern Glauben — trotz aller confessionellen Zersplitterung — verbürgt durch den Einen Herrn, als Haupt seiner Reichsgemeinde, durch die Eine Taufe, als das gottgesetzte Mittel der Eingliederung in seinen Leib (§ 47); ferner in dem gemeinsamen (ökumenischen) Grunde des Bekenntnisses, in dem Einen heiligen Geiste, der sie beseelt, der gebetskräftig und zeugungsmächtig den vielgegliederten Leib des Herrn durchdringt und seine Jüngerschaft in die ganze Wahrheit leiten soll, sowie in dem Einen Evangelium, das in ihr fort und fort erschallt und Seelen für den Herrn zu gewinnen die Kraft hat (Eph. 4, 1 ff.; 1 Kor. 12, 6; Röm. 12, 5).

Deshalb gilt uns auch die Kirche, obwohl aus lauter begnadigten Sündern bestehend, als die „Gemeinde der Heiligen“ (communio sanctorum), die gereinigt durch das „Wasserbad im Wort“ (Eph. 5, 26), aus dem Geiste des Herrn herausgeboren worden sind, im Glauben an das Evangelium sich seiner Gnadenzusage getrösten und als die durch Christum Erlösten und Verjöhnten, im heiligen Abendmahl (§ 48) das Siegel ihrer gottgeheiligten Gemeinschaft mit ihrem Haupte und unter einander empfangen (1 Kor. 10, 17).

Sofern sie aber auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus der Eckstein ist, sich erbauet hat und fort und fort erbauen soll (1 Petr. 2, 5 ff.; Eph. 4, 11 ff.), kommt ihr auch das Epitheton der Apostolicität zu. Dies ist aber nicht in dem (römischen oder byzantinischen) Sinne einer apostolischen Succession oder episkopalen Hierarchie zu fassen. Denn die (formelle) Amtsübertragung ist hier keineswegs das entscheidende und charakteristische Moment (s. o. S. 488), sondern die Wahrung der apostolischen und urchristlichen Predigt des Evangeliums und des

damit zusammenstimmenden Glaubens-Bekenntnisses in Gesinnung, Wort und That. Und andererseits, nicht die Heilighaltung eines Buches als eines apostolisch sanctionirten Kanons heiliger Schriften ist — wie die Reformirten meinen (s. o. S. 369 f.) — das Kennzeichen für den apostolischen Charakter der Kirche. Denn Rom hat auch die Bibel und erkennt sie als das „heilige Buch“ an, setzt aber seine Tradition hinzu und wird dadurch unapostolisch. Es liegt aber in der Kirche Christi Alles an der lauterem, schriftgemäßen Verkündigung des urchristlichen apostolischen Evangeliums (Gal. 1, 6 ff.).

Dadurch allein wahr und bewahrt sie auch ihre Katholicität oder Allgemeinheit. Es ist geradezu erstaunlich, daß die an die (römische) Hierarchie oder (byzantinische) Staatsgewalt sich anlehnen und dadurch in die alttestamentliche Schranke theokratischer oder nationalen Gesetzhaltigkeit und Exklusivität zurückfallenden Kirchengemeinschaften sich speciell als die „katholischen“ (alle Völker umfassenden) zu bezeichnen wagen! Katholisch darf die Kirche Christi nur in dem Sinne heißen, als sie für die Menschheit als Eine, in dem zweiten Adam, dem Menschen- und Gottessohne zusammengefaßte, bestimmt ist und solcher Bestimmung durch das allen Völkern geltende und lauter verkündete Evangelium gerecht wird. Verliert oder verleugnet sie diesen universellen Charakter, so schrumpft sie zur Secte und Winkelkirche zusammen. Dagegen soll sie sich ihrer humanen und humanisirenden Aufgabe stets bewußt bleiben, um ihre Katholicität zu wahren. Die häuslichen, socialen und nationalen Gemeinschaften, soweit diese vom Geiste des Christenthums durchdrungen und sittlich, wie religiös im universell-menschheitlichen Sinne gefördert werden können, hat sie in ihren Dienst zu ziehen und sauerteigartig die gesamte Welt zu durchdringen. Dadurch wird sie mehr und mehr ihrer Idee und Aufgabe gerecht, das Reich Gottes auf Erden Gestalt gewinnen zu lassen (s. o. S. 479 f.). Unter diesem Gesichtspunkte der wahren Katholicität der Kirche werden wir den alten Satz: *extra ecclesiam nulla salus* — in vollem Sinne aufrecht erhalten

können. Der nächstfolgende Paragraph wird uns zeigen, ob und in wie weit dieser Gedanke auch gegenüber der gegenwärtigen Unvollkommenheit und Zerrissenheit der empirischen Kirche seine Berechtigung behält.

§ 49. Zusammenfassung.

1. Die christliche Kirche ist ihrem Wesen nach die Heilsgemeinde Jesu, in welcher sich das endgeschichtliche Herrlichkeitsreich Gottes (*regnum gloriae*) zeitgeschichtlich als Gnadenmittelgemeinschaft (*regnum gratiae*) darstellt. Durch die Predigt der Heilsbotschaft (§ 45) und Spendung der Sacramente (§§ 46 ff.) hat sie allen Einzelnen und allen Völkern das Heil in Christo nahe zu bringen. Vorbereitet in dem alttestamentlichen Bundesvolke (§ 28), durch das Wunder geistlicher Neuschöpfung am Pfingsttage gegründet, ist die Gemeinde der Gläubigen mit ihrem gottmenschlichen Reichshaupt (§ 42) zur Lebens- und Liebesgemeinschaft in Kraft des heiligen Geistes (§§ 43 f.) verbunden. Als Gebets- und Kultusgemeinde hat sie ihres Missionsberufs zu warten und als die Brautgemeinde des Herrn, in Geduld und Hoffnung seiner Wiederkunft (§ 58) harrend, das Kommen seines Zukunftsreiches anzubahnen.

2. Als der vielgegliederte geistliche „Leib Christi“ kennzeichnet sich die Kirche, wie durch die Mannigfaltigkeit der Gnadengaben (*Charismata*), so durch das vom Herrn selbst geordnete Amt der Gnadenmittelverwaltung. Durch die reine Lehre und das schriftgemäß im Dogma und Symbol auszugestaltende Bekenntnis zu Christo, dem gottmenschlichen Heilande, soll sie sich — unter Abwehr hierarchischer Unfehlbarkeitsdoctrin und schwarmgeistiger Sectirerei — als die *columna veritatis* erweisen (§ 50, 2).

3. Die Eigenschaften der Einheit und Heiligkeit, der Apostolicität und Katholicität sprechen wir der Kirche zu, sofern sie, als die (sichtbar-unsichtbare) Gemeinde der durch die Eine Taufe dem Leibe Christi Eingegliederten und durch den heiligen Geist im Glauben Geheiligten, auf dem Grunde der

Apostel und Propheten ruht, da Christus der Eckstein ist, und den Beruf hat, durch das Evangelium die ganze Menschheit unter das Eine Reichshaupt zu versammeln. Von diesem (ökumenisch-universalen) Gesichtspunkte aus hat der alte Satz: *extra ecclesiam nulla salus* — seine volle Berechtigung.

Anm. Den Schriftbeweis v. zu § 49 f. w. u. am Schluß von § 50.

§ 50. Die zeitgeschichtliche Daseinsform der Kirche, die Confessionen und das Kirchenthum.

1. Die zeitgeschichtliche Erscheinung und menschliche Daseinsform der Kirche ist nicht Gegenstand des Glaubens, sondern tritt als greifbare (empirische) Wirklichkeit zu Tage. Es kann daher mit einem gewissen Schein des Rechts behauptet werden, daß die hier sich uns aufdrängenden Fragen und Probleme gar nicht ins Credo, d. h. in das Gebiet der christlichen Heils- und Glaubenslehre hineingehören, sondern als Kirchenrechtsfragen zu behandeln oder in die praktische, bezw. socialethische Untersuchung der concreten kirchlichen Lebensbethätigung zu verweisen sind. Gleichwohl vermag die Dogmatik allein die principiell entscheidenden Gesichtspunkte festzustellen und zu klären, von denen aus die Kirche Christi als die wesentlich durch alle Zeiten sich gleich bleibende Heilsgemeinschaft (§ 49, 1), ohne ihre specifischen Charakterzüge (§ 49, 2) einzubüßen, sich als Heilsanstalt ausdragen darf und ihrem Bedürfnis gemäß eine äußere Organisation (§ 49, 2) zu schaffen suchen muß. Denn sie ist — wie die Alten sagten — keine *respublica Platonica*, die nur im Geiste (rein ideal und unsichtbar) besteht. Sie hat als die heilsgeschichtlich begründete und realisirte „Menschheit Gottes“ nicht bloß ein Lebensverhältnis zu Christo als ihrem Haupte, sondern auch kraft des in ihr lebenden und wirkenden Gottesgeistes ein Berufsverhältnis zur Welt in ihr und außer ihr.

Da nun die „Welt“, im Sinne der gottwidrigen Gesamtsünde (§§ 21 f.), sich nicht bloß außer ihr findet, sondern als verführliche und satanische Macht sich auch noch in ihrer eigenen Mitte

wirksam erweist, so wird ihre empirische Erscheinungsform im Laufe dieser Zeit auch nie jenen Idealcharakter tragen können, wie er nur der vollendeten Reichsgemeinde (*ecclesia triumphans*) am Ende der Tage, als der zur Verklärung gelangenden Brautgemeinde Jesu, eignen wird (§§ 58 f.). Vielmehr soll sie als eine leidende Kreuzgemeinde (*ecclesia pressa*), in Knechtsgestalt dienend, sich bewähren. Und das ist ohne geistigen Kampf und stete Selbstzuchtübung in der Nachfolge Jesu gar nicht denkbar. Als eine streitende und mit dem Schwert des Wortes ringende (*ecclesia militans*) wird sie also ihr Berufsverhältnis zur Welt auch in menschlicher und geschichtlicher Weise zu ordnen und ausprägen haben. Ihr Missionsberuf (§. 480 f.) bringt es mit sich, daß sie nicht bloß im Kampf mit dem Irrthum (der Häresie) sich bekennnismäßig in confessionelle Sonderkirchen ausgestaltet (s. sub 2), sondern auch als Volks- oder Landeskirche (bezw. in localen Einzelgemeinden) cultisch und rechtlich ihr „Kirchenthum“ zu organisiren bestrebt ist (s. w. u. sub 3). Daher müssen wir im Zusammenhange des dogmatischen Systems und gemäß der Analogie unseres evangelisch begründeten Glaubens die Kriterien festzustellen suchen, nach denen wir in der gegenwärtigen Daseinsform der Kirche das wesentlich Heilsnothwendige (*jure divino* Bestehende) von dem zeitgeschichtlich Nothwendigen, aber menschlich Vergänglichem (*jure humano* Bestehenden) klar und bestimmt zu unterscheiden vermögen.

Wie wichtig diese dogmatisch principielle Klarstellung ist, davon können wir uns durch einen Blick auf jene beiden Extreme überzeugen (s. o. §. 481 f.), welche in Betreff der angeregten Frage die gesamte Kirchengeschichte durchziehen (s. w. u. sub b). Das Charakteristische jener (römisch oder byzantinisch) katholischirenden Anschauung ist die irreführende Identification der Idee der Kirche mit ihrem empirischen Bestande. Die geistlich geartete Heilsgemeinschaft wird geradezu in eine rechtlich (hierarchisch oder staatlich) organisirte Heilsanstalt verwandelt und mit dem „Reich Gottes“ identisch gesetzt. Die Kirche wird zur *ecclesia repraesentativa* mit ceremonialgesetzlichem Cultus und weltförmigem Regiment, mit Gewissensknechtung und äußerlichem Glaubensgehorsam! Statt als die weltüberwindende Gemeinde Christi mit rein geistigen Waffen zu kämpfen, wird sie eine Welt-

oder Staatskirche mit äußerlicher Machtentfaltung und juridischen Zwangsmahregeln papistischer oder cäsareopapistischer Art. Dadurch sinkt sie in judaisch-phanaischen Theokratismus oder nationalistisch-heidnischen Monarchismus zurück und verliert den specifisch geistlichen Freiheitscharakter, wie er die Christengemeinschaft kennzeichnen soll. Statt als die Kreuzgemeinde in Knechtsgestalt ihrem Herrn nachzufolgen und das Herrschen (*basileiën*) in der Form des Dienens (*diakonein*) zu verwirklichen, nimmt sie Herrlichkeitsgestalt für sich in Anspruch und will mit ihren Menschenfakungen, für die sie sich ein göttliches Recht annahm, die irdische Welt beherrschen. So hört die weltförmig gewordene „Kirche“, indem sie für ihre hierarchische Infallibilität und gesetzliche Auctorität den unbedingten Glaubensgehorsam fordert, factisch auf, ein Glaubensartikel zu sein. Der niederen Stufe der „Laienchaft“ tritt dann nicht bloß die „gottgeheiligte Priesterschaft“, sondern insonderheit das „Mönchthum“ als die „höhere Stufe des Christenthums“ in anmaßender Weise gegenüber. Dies Alles ist die Folge der Veräußerlichung des Kirchenbegriffs, d. h. mangelnder Grenzbestimmung zwischen Heilsnothwendigem und Zeitgeschichtlichem, zwischen göttlich gesetzten Wesensmomenten und menschlich unvollkommenen Daseinsformen der Kirche. Mit der Verwischung dieser Grenze wird auch die geschichtlich berechnete äußere Organisation eine falsche und gottwidrige, weil sie zum Wesensmoment der wahren Kirche erhoben wird, die doch nur als Glaubensgemeinschaft auf Grund der nach Gottes Wort gespendeten Gnadenmittel ihren gottgewollten Bestand hat und haben darf (§ 49, 2).

Von der anderen Seite droht die Gefahr der Unterschätzung aller derjenigen Momente des kirchlichen Lebens, welche die erfolgreiche Stellung und erzieherische Wirksamkeit der Kirche in dieser Welt bedingen. Der subjectivistisch-sectirerische Standpunkt macht sich namentlich in den freizugsdurstigen Kreisen der reformirten Kirchen geltend. Hier neigt man dazu, Himmlisches und Irdisches, Ewiges und Zeitliches, Gottes- und Weltreich in ein abstractes Verhältniß des Gegenjages zu stellen. In Folge dessen wird man sich vor Allem indifferent, wenn nicht spröde und ablehnend zeigen gegen die zeitgeschichtliche Ausgestaltung des Kirchenkörpers in confessioneller und liturgischer, rechtlicher und verfassungsmäßiger Beziehung. Man will im Grunde nur den „Verein“ im Sinne der freien Personalkirche der „Gläubigen“ (s. o. §. 481 f.). Und — aus Furcht vor „Menschenfakung“ oder „Creaturvergötterung“ — scheut man in einseitiger Weltflucht zurück vor jeder menschlich und zeitlich bedingten Organisation. Das gleichwohl sich aufdrängende Bedürfnis nach einer Ordnung innerhalb jener „Gemeinde der Gläubigen“ macht sich dann nur zu leicht in der gesetzlich-rigoristischen Weise des Zuchtverfahrens und der Heiligungsbewegung geltend. Es bilden sich sectirerische Gemeinschaften mit apertem Heiligkeitss Nimbus v. Dettingen, Lutherische Dogmatik. II, 2.

und ausgeprägtem Absonderungsgelüste — etwa nach der Art des alten Montanismus und Donatismus, oder des neueren Pietismus und Methodismus. Ja, es kommt wohl auch dazu, daß man das „erwählte Volk Gottes“ in alttestamentlicher Weise gesetzlich-theokratisch zu regeln (Calvin) oder mit Weltmachtmitteln zu vertheidigen sucht (Cromwell, Knox u. A.).

So berühren sich auch hier die Extreme des hierarchischen Weltkirchentums und des fanatischen Geistkirchentums. Beide begehen den Fehler, innerhalb der zeitlichen Entwicklung der Kirche deren ewige Herrschaftsgestalt voranzunehmen und gleichsam verkörpern zu wollen, sei es in äußerlicher Welt Herrlichkeit (falscher Exoterismus mit Verfeinerung ihrer Knechtsgehalt), sei es in angemessener Geist Herrlichkeit (falscher Esoterismus mit Verfeinerung ihres Weltberufs).

Den beiden Extremen der weltförmigen Veräußerlichung und weltfeuen Verinnerlichung der Kirche wird die dogmatische Lehrentwicklung in dem Maße zu begegnen im Stande sein, als sie — wenn ich so sagen darf — die göttliche und die menschliche Eigenart (Natur) der Kirche (in Analogie mit dem christologischen Problem § 35) unterscheidet, ohne sie von einander zu scheiden. Uns erscheint es wie ein charakteristisches Moment der lutherischen Anschauung, daß sie das gottmenschliche Moment im Kirchenbegriff zu wahren sucht, ohne in die katholisirende (monophysitische) Vergottungstheorie und -Praxis hineinzugerathen, während sie andererseits uns vor dem ebenso gefährlichen sectirisch-reformirten Extrem der abstracten (nestorianisirenden) Trennung oder Nebeneinanderstellung des Göttlichen und Menschlichen, Geistigen und Leiblichen, Unsichtbaren und Sichtbaren zu schützen im Stande ist. Nach gesund evangelisch-lutherischer Anschauung wird und muß sich die Heilsgemeinde des Herrn als der geistliche (gottmenschliche) Leib Christi (§ 49) auch zu einem menschlich wahrnehmbaren Kirchenkörper ausgestalten, in welchem und durch welchen die ihr anvertrauten göttlichen Geisteskräfte auch praktisch wirksam werden. Nur gilt es, die Cautelen festzustellen, unter denen solches geschehen kann und muß, indem man das (jure divino) offenbarungsgeschichtlich Feststehende und Heilsnothwendige von dem (jure humano) kirchengeschichtlich Gewordenen

und Geordneten unterscheidet, ohne Beides von einander zu scheiden. So können und müssen wir die eigentlich constitutiven Merkmale der Kirche (reines Wort und Sacrament) als ihre wesentlichen Existenzbedingungen stets im Glauben festhalten, während wir zugleich die empirische Ausgestaltung des kirchlichen Lebens in confessionellen Sondergemeinschaften (sub 2) und besonderen Verfassungsformen (sub 3) als eine geschichtliche Nothwendigkeit anerkennen und als göttliche Fügung voll werthen, ohne daraus einen Glaubensartikel zu machen. Da wird also die dogmatische Darlegung mehr grenzregulirend, als positiv maßgebend auftreten müssen. Wenn irgendwo, so gilt hier der alte schöne Satz: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Seine tiefe Wahrheit wird uns vor Allem in der dogmatischen Beurtheilung der confessionellen Sonderkirchen entgegenreten.

2. Es läge nahe, im Rückblick auf das über die Eine, heilige, apostolisch-katholische Kirche Gesagte (§ 49, 3), die thatächlich vorhandene Zersplitterung in confessionelle Sondergemeinschaften ohne weiteres als Folge der Sünde zu fassen, ja als ein „Satan'swerk“ zu brandmarken oder als pures „Menschenwerk“ zu bekämpfen. Dieser fanatische Unionismus, mag er auch aus freisinniger, evangelisch-protestantischer Allianz-Idee entsprungen sein, führt uns gleichwohl nolens volens hinein in den römischen oder byzantinischen Katholicismus mit seiner Glaubens-Zwangsjacke. Wo Freiheit der Entwicklung ist, da kann keine Glaubens-Uniformität erwartet und gefordert werden. Dies galt ja — wie wir aus den biblischen Quellen nachweisen können (s. w. u. sub a) — schon für die apostolische Zeit. Gegenüber den „Kottengeistern“ müssen die „Recht'schaffenen“ immer wieder offenbar werden und sich bewähren (1 Kor. 11, 19; vgl. 1, 10 u. Luk. 17, 1). Und jene „Einheit“ der Kirche, die wir oben behaupteten und forderten (s. § 49 S. 491 f.), ist einerseits (für die Vergangenheit wie für die Gegenwart) ein Glaubensobject, andererseits (für die Zukunft) ein Gegenstand der Hoffnung. Weil und sofern aber

die Kirche auf Erden als Bekenntnis- und Gnademittelgemeinschaft (§ 49, 2) sich geschichtlich entwickeln und gegenüber den eindringenden Gefahren der Irrlehre zum Bewußtsein ihres Glaubensbesitzes, sowie zu dessen klarer Ausprägung im Dogma hindurchbringen muß (s. Bd. I S. 300 ff.), kann die confessionelle Sonderung, wie nun einmal menschliches Ringen nach Wahrheit geartet ist, auf die Dauer nicht ausbleiben. Und der Herr hat es nicht bloß zugelassen, Er hat es offenbar gewollt, daß die Geister auseinanderplagen und fauler Scheinfriede — d. h. Unionsmacherei auf Kosten der Wahrheit — vermieden werde (vgl. Matth. 10, 32—34; Luk. 12, 51 f. mit Jer. 6, 14; 8, 11; Ez. 13, 10).

Je nachdem die Lehr- oder die Verfassungsformen nach differentem Glaubensurtheil sich ausprägen, werden confessionelle oder schismatische Sondergemeinschaften entstehen. Und je nachdem die allgemeinen Grundlagen der stetigen Entwicklung christlicher Heilsgemeinschaft in Wort und Sacrament durch das (ökumenische) Bekenntnis (s. o. S. 487 f.) festgehalten werden (namentlich in der Wahrung der Taufe s. o. § 47), reden wir von Confessions-Kirchen im Unterschiede von „Secten“, die mehr den geistlichen Vereinscharakter im Sinne des Personalchristenthums an sich tragen, während wir mit dem Ausdruck „Häresie“ nicht sowohl eine irrende oder schriftwidrige Glaubens-Gemeinschaft bezeichnen, als vielmehr die betreffende Irrlehre selbst, die aber „Spaltungen“ (*αἰρέσεις*), daher auch stets gewisse unkirchliche oder antikirchliche Gruppenbildungen (Secten) zur Folge haben wird (vgl. 2 Petr. 2, 1 mit Apostelg. 24, 5, 14; 28, 22; 1 Kor. 11, 19; Gal. 5, 20).

Das entscheidende Urtheil darüber, ob und welche von diesen Sondergemeinschaften „die wahre Kirche Christi“ darstellt, läßt sich hier auf Erden überhaupt nicht endgiltig fällen. Dies müssen wir dem ewigen Richter überlassen. Ja noch mehr: wir müßten, wenn es solch ein Forum auf Erden gebe, Einsprache dagegen erheben, weil es die gottgewollte Entwicklung und das geistig freie Ringen nach der Wahrheitserkenntnis aufheben und zerstören würde. Die Aufrichtung eines Infallibilitäts-Tribunals wäre — so paradox es klingen mag — Eins mit der Aufhebung der christlichen Kirche, als einer „Grundfeste und Säule der Wahrheit“ (s. o. S. 493 f.). Denn es beruhte auf Annäherung, ja trüge den

Charakter und die Physiognomie des Antichristenthums, d. h. der gottwidrigen Lüge in der Form des behaupteten monopolisirten und gesicherten Besitzes. Es wäre das dämonische Zerrbild der Wahrheit. „Denn, wie ihr wißt, ist Sicherheit der Menschen Hauptfeind allezeit.“

Darf nun aber keine der confessionellen Sonderkirchen sich des vollen und irrthumsfreien Wahrheitsbesitzes rühmen, so hat auch keine von ihnen das Recht, sich als die alleinseigmachende zu bezeichnen oder zu behaupten, daß „außer ihr kein Heil“ sei. Denn überall, wo noch Wort und Sacrament im Sinne Jesu vorhanden sind, werden auch dem Herrn wahre Gotteskinder geboren. Nur kann freilich der Weg dazu mehr oder weniger verschüttet oder durch Menschenfälschungen erschwert sein. Daher ist es keineswegs gleichgiltig, zu welcher Confessionsgemeinschaft ich gehöre oder zu welcher ich mich bekenne.

Jede Sonderkirche wird sich also darauf zu besinnen und selbst zu prüfen haben, ob sie den evangelischen Schatz der Heilswahrheit auf Grund der heiligen Schrift (§ 44) nicht bloß treu bewahrt, sondern bekennunismäßig bezeugt und entwickelt hat. Und da ist es nicht die ausgeprägte (articulirte) Formel des Glaubens, die als heilbedingende Wahrheit für den Einzelnen geltend gemacht werden darf, noch auch eine Summe von „Dogmen“, die als gesetzmäßige und symbolmäßige Forderung für alle Glieder der betreffenden confessionellen Gemeinschaft verbindlich wäre. Das hieße nichts anderes, als in schablonenhafter Weise die mannigfaltigen Entwicklungsstadien religiösen Verständnisses und christlichen Glaubensbedürfnisses verkennen oder durch unlebendige Auctorität hemmen. Für die protestantische Gemeinschaft wäre dies geradezu principwidrig (s. Bd. I, S. 305 ff.). Andererseits aber hat die Confessionsgemeinschaft als solche, mit Abwehr jeglichen Glaubenszwanges sei es staatlicher, sei es hierarchischer Art, das Recht und die Pflicht, ihr auf geschichtlichem Wege gewonnenes Verständniß der evangelischen Glaubenswahrheit zu erhalten und je nach Anlaß oder Bedürfnis fortzuentwickeln. Der Maßstab

dafür, ob sie dies in sachgemäßer Weise und sozusagen *jure divino* thut, liegt einerseits (formal) darin, ob und inwieweit sie von der Schriftgemäßheit ihres Bekenntnisses überzeugt sein darf; andererseits (material) in der Gewißheit, daß sie den Kern des Evangeliums: den Glauben an die gottmenschliche Person des Heilandes und die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden — durch ihre Symbole zu wahren und gegen eindringende Irrlehre zu schützen gewußt hat.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist nicht blos die ganze dogmengeschichtliche Entwicklung und Symbolbildung der Urkirche zu beurtheilen, sondern auch die Berechtigung und Nothwendigkeit der reformatorischen Bekenntnisbildung festzustellen. Ließe sich hier auch nur ein Moment der „Revolution“, d. h. der umstürzenden Auflehnung gegen die urchristliche (ökumenische), evangelisch-apostolische Glaubensüberlieferung und Heilswahrheit nachweisen, so wäre die Reformation ein Menschenwerk und der sogenannte Protestantismus fiel unter das Gericht Gottes, wie es sich bereits in der Weltgeschichte und Kirchengeschichte zu vollziehen beginnt. Bewährt sich uns aber die Substanz unseres kirchlichen Bekenntnisses, die sich aus dem jeweiligen (häretischen) Gegensatz feststellen läßt, als biblisch berechtigt (schriftmäßig) und als sachlich (christocentrisch) begründet, so werden wir den also errungenen Schatz der Glaubenswahrheit nicht leichtfertig der wogenden Tagesmeinung oder der katholisirenden Anfeindung preisgeben, sondern als ein durch Gottes Gnade uns geschenktes hochheiliges Gut und als Palladium unserer Glaubensfreiheit zu schützen und pietätvoll zu verwerten haben.

So wird sich auch die für uns wichtige dogmatische Frage beantworten lassen, ob und inwieweit die sogenannte lutherische Confessionsgemeinschaft, zu der wir uns mit voller Ueberzeugung bekennen, ein Recht hat, sich als die „wahre“ Kirche Christi anzusehen. Jedenfalls darf dies nicht in dem Sinne geschehen, daß sie die alleinseligmachende ist. Dadurch widersprächen wir uns selbst und dem oben entwickelten Grundgedanken (s. § 49, 2).

Denn die Confessionskirche als solche ist und bleibt eine particular umschränkte; und es wäre eine geradezu monströse Annahme, wollten wir behaupten, daß nur die „Lutheraner“ wahre Christen seien oder daß jeder „wahre Christ“ sich zum Lutherthum bekennen müsse. Dazu kommt, daß der Name „lutherisch“ ein nur historisch gewordener und von unserem Reformator selbst beanstandeter, ja gemißbilligter ist. Denn nicht auf eine menschliche Person, sei sie auch noch so gewaltig, stützt sich unsere kirchliche Bekenntnisgemeinschaft, sondern sie will und soll sich allein gründen auf den Herrn Jesus Christus und sein maßgebendes Wort des Evangeliums. Dies will nun jede Sonderkirche, sofern sie den Namen „christlich“ oder „evangelisch“ trägt. Die Berechtigung dazu ist und bleibt aber eine bedingte. Im vollen (fertigen und sicheren) Besitz der Glaubenswahrheit befindet sich keine Sonderkirche, darf also auch nicht diesen Anspruch erheben. Sonst geriethe sie in die finstere Sackgasse des exklusiven Sectenthums oder Kirchenthums (s. w. u. sub 3). Aber das muß ihr freilich feststehen — denn sonst hätte sie kein Recht als christliche Confessionsgemeinschaft zu gelten und zu bestehen —, daß ihr Glaubensbekenntnis nur insoweit das wahre ist, als es (quatenus) mit den christlichen Urkunden zusammenstimmt, ja aus ihrem Geiste herausgeboren und aus dem Urquell aller Heilswahrheit: Jesus Christus, gestern und heute und derselbe in Ewigkeit, entsprungen ist.

Mit Recht sagt J. W. A. Berendts (in seiner Abhandlung über die Bedeutung der Bekenntnisse nach der Lehre der luth. Kirche, Mitth. u. Nachr. 1897, S. 397): „Die Bekenntnisse sind bindend“ — namentlich für die amtlichen Vertreter der Kirche — „sofern sie das Evangelium bezeugen und zwar das Evangelium in seinem Vollgehalt“. Es handle sich also um eine „materiale (nicht formal-rechtliche) Verpflichtung der Amtsträger auf die Symbole, d. h. auf ihren Inhalt, sofern er für die lutherische Kirche constitutiv sei“. Gewiß. Aber einerseits muß hier doch neben dem zweifelhaften quatenus das glaubensfreundige *quia* zur Geltung kommen. Denn mit dem bloßen „Verpflichtung“ eine illusorische (*reservatio mentalis*). Andererseits quatenus kann ich mich auch auf den Koran verpflichten lassen. Andererseits soll und kann die Controle über die „reine Lehre“ zwar keine weltliche

juridische sein, aber sich doch nach ethisch-religiösen Gesichtspunkten vor dem dazu berufenen kirchlichen Forum vollziehen (s. w. u. sub 3).

Ob unser gutes lutherisches Bekenntniß jenen Ruhm verdient, das Evangelium in seinem Vollgehalt zu bezeugen, müssen wir dem Urtheil Gottes überlassen, können es auch selbstverständlich Niemandem andemonstriren; dürfen es auch nicht apodictisch behaupten, geschweige denn es irgend Jemandem als das einzig wahre aufzwingen. Dies ist und bleibt eine Sache der ureigensten persönlichen Glaubenserfahrung und Gewissensnöthigung. Aber wie jede ehrliche und glaubensfreundige Confessionsgemeinschaft, so darf auch die lutherische Kirche der Zuversicht leben, daß sie durch Gottes Gnade — und in diesem Sinne *jure divino* — die Sonderkirche des wahren, weil (*quia*) schriftgemäßen und Christocentrischen Bekenntnisses ist. Nur unter dieser Voraussetzung hat sie auch das Recht und die Pflicht ihren evangelisch-apostolischen Charakter in „reiner Lehre“ zu bewahren und von ihren amtlichen Vertretern diese Bewahrung zu fordern; — aber nicht wie ein todes Capital, in dessen Besitz man sich gesichert weiß, sondern wie eine im Kampf sich bewährende geistige Lebensmacht, die sich fort und fort zu entfalten und zu entwickeln hat, um nicht in toden Formeln zu verschrumpfen.

Darin liegt auch das stärkste Motiv, ja die Hebelkraft für die Einigungs-Arbeit im Hinblick auf die für jeden gläubigen Christen immerhin tief schmerzliche Zersplitterung in Sonderkirchen. Je eifriger sich jede Confession in ihrer Eigenart ausdrückt und — ohne von der im Glauben errungenen Wahrheitserkenntniß etwas preiszugeben — in der Missions- und Liebesarbeit bethätigt, desto mehr wird sie der krankhaften Separationstendenz steuern und jenen gesunden Unionstrieb pflanzen, der die Einigung aller wahren Christen in heißem Bemühen und ehelicher Fürbitte anstrebt. Insbesondere wird sich das Bewußtsein enger Zusammengehörigkeit unter den reformatorischen Schwesterkirchen und evangelischen Sondergemeinschaften (Denominationen) geltend machen. Denn trotz ihrer Verschiedenheit wissen sie sich doch Eins in der grundsätzlichen Anerkennung der biblischen Glaubensnorm und in der grundlegenden Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben an die gottmenschliche Veröhnung in Christo. — Gleichwohl liegen hier — wie wir gesehen und nachgewiesen haben (§§ 35, b, 47 u. 48, c) — doch noch so wesentliche Dif-

ferenzen vor, daß eine volle Einigung zwar angestrebt, aber nicht erzwungen werden kann und soll. Jedenfalls darf solches nie und nimmermehr durch staatliche oder kirchliche Unionismacherei geschehen, d. h. auf Kosten der nun einmal geschichtlich ausgeprägten und die Gewissen in Gottes Wort bindenden Bekenntnismehrheit. Dadurch entstünde nur neuer Zwiespalt (*Separation*) oder verwirrende Unklarheit (*Confusion*), möge nun jene „Union“ sich kirchenregimentlich (*föderativ*) oder lehrhaft (*absorptiv*) vollziehen. Ohne Klarstellung des zu Recht bestehenden Bekenntnisses giebt es und kann es keine gesunde Entwicklung der einzelnen Sonderkirchen geben. Und namentlich wird auch die duldsame Rücksicht auf die Verschiedenheit der individuellen Glaubensbedürfnisse der einzelnen Confessionsgenossen durch unklare Unionstreiberie eher geschädigt, als gefördert. Hingegen dort, wo das Bekenntniß zu Recht besteht, kann ohne Gefahr der Verschommenheit eine reiche Mannigfaltigkeit der individuellen Glaubensstandpunkte sich geltend machen.

3. Suchen wir nun schließlich die Bedeutung und die Berechtigung des verfassungsmäßig sich ordnenden „Kirchentums“ dogmatisch zu klären. Die Kirche ist — wie wir oben (§. 481 f.) gesehen — nicht bloße Heilsgemeinschaft innerlicher Art, sondern sie hat sich auch als gegliederte Heilsanstalt in Organisationsformen auszuprägen. Denn sie ist in ihrer zeiträumlichen Entwicklung an die geschichtlichen Bedingungen menschlicher Existenz gebunden, ohne welche sie ihrer Weltmission (§. 483 f.) nie und nimmer gerecht werden könnte.

So wird sich zunächst die Gesamtkirche stets in Einzelgemeinden darstellen, die als solche sich auf dem Einen Grunde, der gelegt ist, gottesdienstlich erbauen und irgendwie auch äußerlich zu organisiren suchen müssen. Zwar gilt für jeden Christen der Satz: wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da ist Er, der Herr, mitten unter ihnen. Sie stellen in ihrer Glaubens- und Gebetsgemeinschaft auf dem Grunde des Evangeliums und in der Bewahrung der Bruderliebe die Eine Kirche Christi abbildlich dar. Aber in ihrer lokalen Umgränzung und zeitlichen Ausgestaltung werden diese Einzelgemeinden (*ἐκκλησίαι*) den menschlichen Daseinsformen sich irgendwie einordnen müssen, um in Selbsterbauung und Selbstzucht, in Missions- und Liebesarbeit wirksam zu sein. Da braucht die Einzelgemeinde zunächst

und vor Allem einen Versammlungs-Ort. Mag dieser anfangs noch so kümmerlich sein, mag die „Gemeinde“ sich in unterirdischen Höhlen oder stillen Kämmerlein aus Gottes Wort erbauen: mit ihrem Wachsthum und ihrer Fortentwicklung wird und muß — trotz der an Raum und Zeit nicht gebundenen „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit“ — für uns irdische Menschen auch das „Gotteshaus“ oder die „Kirche“ als die Stätte gemeinsamer Erbauung der Einzelgemeinde wichtig und werthvoll sein (Ebr. 10, 35). Ja, es prägt sich auch der Charakter der Confession und der Einzelgemeinde, wie im Cultus und Leben, so in ihrem „Tempel“ und ihrem „Kirchenbau“ eigenartig aus. Es ist jedenfalls tief bedeutsam, daß jede Zeit kirchlichen Gemeinlebens sich, wie in den cultischen Formen und der Gemeindeordnung, so auch in der künstlerisch-architektonischen Ausgestaltung und Ausschmückung der „Kirchen“ und ihrer gen Himmel ragenden Thürme kund giebt. Daß eine christliche Gemeinde ihre „Kirche“ lieb hat, sie hegt und pflegt, sie den gottesdienstlichen Bedürfnissen anpaßt und zugleich als „Gottes Haus“ würdig zu gestalten sucht — dies Alles muß als Kennzeichen ihres inneren, gesunden Lebens zu Tage treten.

Aber wie dieser von Menschen hergestellte äußere Bau, so gehört auch die rechtlich bedingte oder staatlich geschützte Verfassungsform der Kirche ebensowenig zu ihrem göttlichen Wesensbestande, wie ihre jeweilige „kirchengesetzlich“ geordnete Ausprägung in agendarischer Cultusform oder seelsorgerischer Zuchtübung, in ritueller Amtsberufung oder kirchenregimentlicher Gemeindevertretung und Leitung. Alles dieses möchten wir zu dem rechnen, was man — zum Zweck klarer dogmatischer Unterscheidung von der wesentlichen Kirche — als „Kirchentum“ bezeichnet hat (Th. Harnack). Dieses stellt sich in den verschiedenen Formen der Volks- und Landes-, der Frei- und Staatskirchen dar und wird als „Kirchenordnung“ statutarisch fixirt. Ja, selbst jede auf den Glauben gegründete und durch ihr Bekenntniß sich kundgebende Confessionsgenossenschaft trägt, sofern ihre Symbole „zu Recht“ bestehen, einen kirchentümlichen Charakter, d. h. darf, wie wir

gesehen (S. 501 f.), nicht den Anspruch erheben, die Heilsgemeinde Jesu zu sein, noch auch ihr dogmengeschichtlich bedingtes Symbol oder ihre gottesdienstliche Agenda zum Maßstabe oder Kriterium für wahres Christenthum machen. So auch in der Amtsfrage. Während die Function der Gnadenmittelverwaltung mit zum Wesensbestande der Kirche gehört (s. o. S. 488 f.), ist und bleibt die Art der Berufung oder die Anstellung der Einzelnen (Revocation und Installation) eine Sache kirchenrechtlicher Ordnung. Endlich versteht es sich von selbst, daß alle staatlich geschützten Verfassungsformen, mögen sie nun mehr episkopal oder presbyterial, territorial oder synodal sich gestalten, lediglich jure humano bestehen und je nach dem praktischen Zeit- und Gemeindebedürfniß geändert werden können und müssen. Ja, selbst der Cultus und die seelsorgerische Zuchtübung, die an sich zum Wesen der Kirche gehören, werden in der jeweiligen Form der „Cerimonien“ nicht maßgebend sein dürfen. Da gilt für die dogmatische Beurtheilung der alte Satz: *satis est consentire de doctrina*; und zwar in der Lehre, weil sie und sofern sie in der heiligen Schrift, dem Selbstzeugniß Jesu und der Apostel gegründet ist (s. o. S. 503).

Auf diese allein können und werden auch die amtlichen Leiter und berufenen Lehrer der jeweiligen Confessions- und Sonderkirchen zu verpflichten sein, ohne daß wir diese ihr Gewissen bindende Glaubens- und Lehrverpflichtung zu einer Sache menschlicher Entscheidung oder kirchenregimentlichen Rechtsurtheils machen dürften. Vor menschlichem Forum werden ja die berufenen und auf das Bekenntniß der Kirche verpflichteten Lehrer, falls sie mit diesem nicht mehr übereinstimmen, ihres Amtes ledig gehen müssen, da jede geordnete, und so auch die kirchliche Genossenschaft, für die Aufrechterhaltung ihrer Vereinsgrundsätze sorgen darf und muß. Aber die innerliche Berechtigung solchen Urtheils ist durch die geistliche Art der Vollstreckung bedingt und schließt weder ein verdammandes Verdict über den betreffenden Amtsträger in sich, noch auch benimmt es ihm die Möglichkeit einer beruflichen Wirksamkeit in anderen confessionellen Gemeinschaften. Das „zu Recht bestehende“ Bekenntniß will aber gewahrt sein — wenn auch als eine „Forderung des Glaubens“ und nicht des bloß äußerlichen „Rechts“, wie M. Rade in seiner Schrift „Keine Lehre“ (Hefte zur christl. Welt Nr. 43, 1900) nicht ohne Grund hervorhebt. Auch wir betonen den „moralischen Charakter der Verpflichtung“; aber die Controle muß

doch irgendwie von menschlichem (kirchlichem) Forum geübt werden, um den Bekenntnißstand der confessionellen Gemeinschaft zu wahren.

Schließlich aber müssen wir die entscheidende Frage stellen: Dürfen überhaupt Rechtsordnungen innerhalb der christlichen oder speciell evangelischen Brüdergemeinschaft gelten und geduldet werden? Widersprechen sie nicht dem Wesen der Kirche als der *communio fidei et spiritus sancti*? — Daß Idealisten, wie Tolstoi und andere Schwarmgeister, solches behaupten, ist bei ihrer utopistischen Auffassung der „Christenheit“ verständlich. Wenn aber hervorragende Kirchenrechtslehrer, wie z. B. Sohm, jegliche Rechtsform, eben weil sie eventuell als Zwangsmaßregel sich geltend macht, grundsätzlich zurückweisen als eine nicht der „Kirche“, sondern nur dem „Staate“ angemessene Sache — so scheint uns dies nur für den Fall richtig zu sein, wo die rechtlich geschützte Daseins- und Verfassungsform der Gemeinschaft als ein heilsothwendiges Moment des christlichen Glaubens hingestellt wird (wie in dem römischen Kirchenstaat) oder wo man mit äußeren Machtmitteln den Glauben meint aufrecht erhalten und den „Abfall von der herrschenden Kirche“ als „Verbrechen“ strafen zu müssen (wie in der griechisch-orthodoxen Staatskirche). In beiden Fällen wird das Glaubensrecht und die Bekenntnisfreiheit des Einzelnen durch Gewissens knechtung zu Schanden gemacht und jede gesunde Entwicklung des kirchlichen Gemeinwesens unmöglich. Daher muß uns jener verhängnißvolle Satz: *cujus regio, illius religio*, nicht nur principwidrig, sondern geradezu fluchwürdig erscheinen. Gleichwohl brauchen wir deshalb noch nicht — vom dogmatischen Gesichtspunkte oder nach evangelischen Grundsätzen — für die absolute Trennung von Kirche und Staat einzutreten oder jede rechtlich geschützte und verfassungsmäßig geordnete Daseinsform der Kirche abzuweisen (wie z. B. die Glieder der separirt lutherischen „Immanuelsynode“ gegenüber dem Breslauer „Kirchencollegium“ es für ihre Glaubenspflicht hielten!). Schon der äußere Bestand der Kirche, d. h. ihr Eigenthum und ihr Vermögen, ihr Grundbesitz und ihre kirchlichen Gebäude als Cultusstätten, sowie

die freie und ungestörte Ausübung des Cultus — was ja alles ohne staatlichen Schutz nicht möglich wäre — müßten dann aus principiellen Gründen aufgegeben werden. „Körperlos kann keine religiöse Bewegung bleiben. Sie muß Formen ausbilden für das gemeinschaftliche Leben und den gemeinsamen Gottesdienst“ — dies gesteht selbst Ab. Harnack (a. a. O. S. 113) zu, obwohl er die Kirche nur als „Bruderbund“ (S. 109) und religiösen „Verein“ (S. 96) gelten lassen will.

Es kommt hier übrigens Alles auf die Begriffs- und Verhältnißbestimmung von Staat und Kirche an. Der Staat — will er sich in seiner ethisch bedeutsamen Rechts- und Machtsphäre als ein christlicher bewähren — wird (mit Ausschluß allen Gewissenszwanges) der kirchlichen Volkserziehung und Cultusübung, so weit und so lange diese nicht staatsumwägend zu werden droht, seinen Schutz und seine Förderung zu theil werden lassen. Und die Kirche — soll sie ihrer geschichtlichen Volks- und Weltmission nachkommen — wird die sie schützenden Rechts- und Verfassungsformen als *jure humano* bestehende dankbar anzuerkennen, zu entwickeln und zu verwerthen haben. Wie diese sich sachgemäß im Cultus und in der Zuchtübung, durch Predigt und Katechese, durch pastorale Amtsführung und leitendes Kirchenregiment ausgestalten sollen, hat die praktische Theologie durchzuführen, während die Ethik — namentlich als christliche Reichs- oder Socialethik vom Gesichtspunkte evangelischer Glaubensbethätigung aus — die beruflich zu ordnenden Beziehungen zwischen Staat und Kirche näher zu beleuchten hat. Die Dogmatik kann und soll in dieser Hinsicht nur die Cautelen — sei es in negativ abwehrender, sei es in positiv maßgebender Weise — feststellen, unter denen rechtlich geschützte Daseins- und Verfassungsformen der Kirche überhaupt gestattet und erstrebenswerth sind. Erstens dürfen sie nicht in Widerspruch stehen zu dem freien Bekenntniß der evangelischen Heils- und Glaubenswahrheit, sondern müssen auf ihrem Grunde, gemäß der Weltmission und geschichtlichen Aufgabe der Kirche sich ausdrücken. Und zweitens darf die jeweilige, zeiträumlich bedingte Gestalt des

„Kirchentums“ nicht (jure divino) als heilsnothwendig gelten, d. h. weder zum Wesen der Kirche gerechnet, noch auch zum Object des seligmachenden Glaubens erhoben werden. Vielmehr soll und muß sich die jeweilige Verfassung der Kirche als menschliches Mittel (jure humano) für die freie und ungehemmte Entwicklung und Bethätigung der Reichsgemeinde Jesu erproben. So allein werden wir — bei aller pietätvollen Anerkennung und Schätzung des historisch gewordenen Kirchenthums — die für den Christenglauben entscheidende Heilsordnung, d. h. das *solâ gratia*, *solâ fide* als den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* zu wahren und zu würdigen im Stande sein (§§ 51 ff.).

§ 50. Zusammenfassung.

1. Innerhalb der zeitlich-irdischen Geschichtsentwicklung erscheint die Kirche Christi in ihrer Knechtsgestalt als eine dienende und leidende Kreuzgemeinde. Gegenüber der in ihrer eigenen Mitte noch vorhandenen Sünde und satanischen Versuchung (§§ 20 f.) soll sie sich — unter Verzicht auf alle weltförmigen Machtmittel und weltlichen Absonderungsgelüste — als eine im Geist kämpfende, Zucht übende und weltüberwindende auch durch ihre Organisation bewähren.

2. Im Laufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung haben sich in der Kirche confessionell unterschiedene Sondergemeinschaften (bezw. Secten, Häresien, Schismata) gebildet, unter denen keine den Anspruch erheben darf, im vollen Besitz der Wahrheit oder die allein seligmachende Kirche Christi (§ 49, 3) zu sein. Gleichwohl hat jede einzelne Glaubensgemeinschaft — und demgemäß auch die aus der Reformation hervorgegangene lutherische Confessionskirche, soweit (quatenus) sie sich dessen bewußt sein darf, durch Gottes Gnade (jure divino) die Sonderkirche des wahren, weil (quia) schriftgemäßen (christocentrischen) Bekenntnisses zu sein —, das Recht und die Pflicht, ihren evangelisch-apostolischen Charakter zu bewahren und zu entwickeln, sowie

durch eifrige Missions- und Liebesarbeit die schließliche Einigung der Confessionen in aufrichtigem Unionstrieb anzustreben.

3. Als Heilsanstalt hat sich die Kirche im Hinblick auf ihren Weltberuf (s. o. sub 1) und ihren confessionellen Charakter (s. o. sub 2) mit geschichtlicher Nothwendigkeit (jure humano) zu staatlich und rechtlich geschützten Verfassungsformen (in Einzelgemeinden, Landes-, Volks- oder Freikirchen) ausgestaltet. Die hier zu Tage tretende Eigenart des „Kirchentums“ (Kirchenordnung, Kirchenregiment, Agende, Amtsführung, Zuchtübung etc.) darf weder dem Wesen der Heilsgemeinde (§ 49) widersprechen, noch auch als ein Moment der nothwendigen Heilsordnung (§§ 51 ff.) gewerthet werden.

a) Die Schriftbegründung für unsere Lehre von der Kirche läßt sich — obwohl wir ihr wirkliches Dasein erst von der neutestamentlichen Geistesausgießung am Pfingsttage herleiten (Apostelg. 2, 38 ff.) — nicht ohne Rückblick aufs N. T. durchführen (vgl. oben S. 286 ff.). Nur dann lassen sich die betreffenden Aussprüche Jesu (bes. Matth. 16, 18 f. vgl. mit 18, 17 ff., die einzigen Stellen, wo das Wort *ἐκκλησία* im Munde des Herrn vorkommt) richtig werthen und deuten (vgl. J. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre u. Gesch. des N. T.s, 1872 und desselben gegen Ritschl gerichtete Schrift: Religion u. Reich Gottes 1894 S. 12 ff., 280 f. S. a. RG.³ VIII, S. 319 ff.). Es gilt hier, sich zu schützen gegen apodictische Behauptungen, wie sie neuerdings zu hören sind, z. B. daß Jesus gar nicht eine Gemeinde habe stiften wollen, daß vielmehr erst sein „Schülerkreis“ sich in eine „Gemeinde verwandelt“ habe. So Ab. Harnack a. a. O. S. 96 und — in merkwürdigem Selbstwiderspruch J. Raftan, wenn er (D. S. 570 f.) sagt, das N. T. kenne nur „einzelne Gemeinden“ und enthalte keine „Lehre v. der Kirche“! Ja, wir müssen es als eine leichtfertige Rede bezeichnen, wenn P. Wernle (Die Anfänge unserer Religion 1901 S. 42 ff., 72 f.) mit Emphase behauptet, Jesus habe die Seinen von der alttestamentlichen Gemeinschaft und von jeder Art „Kirche“ zu „erlösen“ gesucht und immer nur „Einzelne“ ins Auge gefaßt! Und dies wagt man von dem Herrn zu behaupten, von dem uns berichtet wird, daß Er nicht nur den alttestamentlichen Tempel als das Haus seines Vaters bezeichnet (vgl. Luf. 2, 49 mit Joh. 2, 19), sondern, wie bei der Tempelreinigung, sich auf das alttestamentliche Wort beruft (Jes. 56, 7; Jer. 7, 11): „Mein Haus soll ein Bethaus sein allen Völkern“ (Matth. 21, 13)! Ebenso erkennt Jesus wie das „Gesetz“ (Matth. 5, 17 ff.), so das Priesterthum (Matth. 8, 4) als göttliche Ord-

nung an, und sendet, entsprechend seiner eigenen Mission (Matth. 15, 24), die Jünger zu den „verlorenen Schafen aus dem Hause Israel“ (Matth. 10, 6). Freilich sollen die „Kinder des Reichs“, sofern sie es nur äußerlich sind, ausgestoßen (Matth. 8, 12 vgl. 13, 38) und die „Ersten die Letzten werden“ (Matth. 19, 30; 20, 16; Luk. 13, 30); ja das „Reich Gottes“ soll von ihnen genommen und „einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt“ (Matth. 21, 43). Und der „Kleinste“ in dem mit Christo gekommenen „Himmelreich“ wird größer geachtet sein als jener letzte gewaltige Prophet des alten Bundes (Matth. 11, 11; Luk. 7, 28; 9, 48). Bouffet (in seiner Recension der 2. Aufl. von J. Weiß „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ 1900, vgl. Th. Litt.-Ztg. 1901 Nr. 21, S. 566) gesteht zu, daß an der Stelle Matth. 11, 11 der Ausdruck *παλαιά* bereits die Bedeutung von *ἐκκλησία* habe (s. o. S. 295). Damit bahnt sich die „Entnationalisierung“ der jüdischen Reichsidee in der Predigt Jesu an, ohne aber — wie J. Weiß sich ausdrückt — eine „Verjenseitigung desselben in schlechthin originaler Weise“ an die Stelle zu setzen (vgl. Dalmann a. a. O.). Zwar soll jener „Tempel“, als die Stätte der Bundeseinigenschaft Israels mit seinem Gott, abgebrochen werden und „kein Stein auf dem andern bleiben“ (Matth. 24, 2; Luk. 19, 41 ff.); aber dies geschieht, damit der wahre Tempel des „Leibes“ Christi an seine Stelle trete (Joh. 2, 19 ff. vgl. mit Matth. 27, 40; 26, 61). Denn es kommt die Zeit, da sie weder auf diesem Berge, noch zu Jerusalem den Vater anbeten werden (Joh. 4, 21); ja, sie ist schon jetzt da — durch den und in dem, der die „wahrhaftigen Anbeter“ gelehrt hat „Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten“ (Joh. 4, 24 vgl. 2 Kor. 3, 17). Bezeichnet Er sich doch selbst nach alttestamentlicher Verheißung (Ps. 118, 22; Jes. 28, 16) als den „Eckstein“, den die „Bauleute“ verworfen, der aber zum Grundstein seiner Gemeinde geworden ist (vgl. Matth. 21, 42; Luk. 20, 17 mit Apostelg. 4, 11; 1 Petr. 2, 4 ff.).

Jesus bricht aber nie ab, ohne die Ehrfurcht vor dem gottgesetzten Alten zu wahren und zu vertiefen. Es ist daher kein Widerspruch zu dem Obigen — wie die „Neueren“ meinen — wenn Er „seine Gemeinde“ (*μονήν ἐκκλησίαν* Matth. 16, 18) „bauen“ will (*οικοδομήσω*) auf dem Grunde des Bekenntnisses zu dem Sohn des lebendigen Gottes, wie Er von Gott groffenbart und im alten Bunde verheißend ist (s. o. II, 1 S. 624 ff.). An der Echtheit jenes großartigen Verheißungswortes, daß seine Kirche von den Pforten der Hölle nicht soll übermocht werden, dürfen wir ebenso wenig Zweifel hegen, als an dem bedeutsamen Zusatz: daß Er, der Herr, „des Himmelreichs Schlüssel“, d. h. die Macht „Sünden zu erlassen und Sünden zu behalten“, wie dem zuerst bekennenden Petrus (vgl. Joh. 21, 16 ff.: „weide meine Schafe“ etc.), so der Gemeinde seiner Jünger verlieh (Joh. 20, 21 ff.), denen Er den heiligen Geist verhieß (Joh. 15, 26; 16, 7;

Apostelg. 1, 8). Dasselbe gilt auch — nach Matth. 18, 17 f. — von der Einzelgemeinde, in der sich die Gesamtgemeinde so gewiß darstellt, als überall dort, wo „Zwei oder Drei auf seinen Namen versammelt sind“ (*συνηγμένοι εἰς τὸ ἔμὸν ὄνομα* Matth. 18, 20), sie die Gewißheit haben dürfen, daß Er in ihrer Mitte sei (*ἐκεῖ εἶμι ἐν μέσῳ αὐτῶν*). Die sein Wort hören und seinen Willen thun, die gehören zu seiner Hausgenossenschaft (Matth. 12, 48 f.); und die „ihre Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen“, bilden seine wahre Jüngerschaft (Matth. 10, 38 f.; 16, 24). Tief und wahr ist, was A. Schlatter (Jesu Gottheit am Kreuz, 1901, S. 72 u. 90) bemerkt: die Frucht seines Kreuzes ist „die Gemeinde, die Er schuf“ und — möchte ich hinzufügen — die Er fort und fort schafft. So ist Jesus nicht bloß Begründer, sondern Schöpfer seiner Reichsgemeinde durch das Kreuz und durch die Gabe seines Geistes.

Darauf weist uns denn auch seine Reichspredigt hin. Nicht als ob das „Reich“ identisch sei mit der „Kirche“ — wie J. B. Herm. Schmidt (Die Kirche, ihre bibl. Idee etc., 1884) zu beweisen suchte, während A. Krauß (Das Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876) und A. J. Dörner (Kirche und Reich Gottes, 1883) das Gegentheil behaupteten (s. a. W. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synopt. Evv., 1900). — Wir haben schon den Nachweis geliefert (s. o. S. 288 ff.), daß nach dem Zeugniß Jesu das Reich als ein erst „kommendes“ — d. h. nicht, wie J. Weiß (a. a. O.) sagt, als ein „jenseitiges“, sondern als ein auf „Erden“ (Matth. 5, 5) zu verwirklichendes — erwartet und erbeten sein will (Matth. 6, 10; Luk. 11, 2). Denn seine Offenbarung in „Herrlichkeit und Kraft“ (Mark. 9, 1; Luk. 9, 27) ist an die sichtbare Wiederkunft des Herrn geknüpft. Deshalb wird „das Reich“ als „Erbe“ den Seinen verheißend (Matth. 25, 34) und vom Herrn selbst den Jüngern (bei der Abendmahlsstiftung Matth. 26, 29; Luk. 22, 16 ff. vgl. 23, 42) in Aussicht gestellt (im *αἰὼν μέλλον*, d. h. nicht im „Jenseits“, sondern in der verkärten Welt).

Aber gleichwohl ist es durch das Evangelium, d. h. durch den „Samen des Wortes“ (Mark. 4, 26; Matth. 13, 31 ff.; Luk. 13, 18 f.), sowie durch Ueberwindung des satanischen Reiches (Matth. 12, 28) bereits da, d. h. nicht bloß „herangenah“ (*ἤγγικεν* Mark. 1, 15; Luk. 10, 9), sondern „mitten unter ihnen“ (*ἐντὸς ὑμῶν* Luk. 17, 21, s. o. S. 289). Daher weisen auch mehrere Gleichnißreden, in denen Christus „die Geheimnisse des Himmelreichs“ (Matth. 13, 11) darlegt, entschieden auf die durchs Wort sich bildende „Gemeinde“ derer hin, die den Willen thun seines Vaters im Himmel (s. o. Matth. 12, 48 f.). So stellt sich (nach Matth. 20, 1 ff.) das „Reich der Himmel“ als ein Reich der Gnade dar in jener Parabel von den „Arbeitern im Weinberge“ des Herrn, die Er zu verschiedenen Zeiten beruft, deren Lohn aber ein freier Lohn seiner „Güte“ ist (vgl. Matth. 20, 15 f.; 21, 33 ff., wo es

zum Schluß heißt: „Das Reich wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt“). So läßt sich auch das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen erklären, wo der „gute Same“ auf „die Kinder des Reichs“ gedeutet wird, unter denen „die Kinder der Bosheit“ sich gemischt finden, um erst am Ende der Welt „aus seinem Reiche“, d. h. doch so viel als aus seiner Reichsgemeinde ausgeschieden zu werden (s. bes. Matth. 13, 41 u. 25, 31 ff.). Ebenso kann das Gleichniß vom Weiz mit den guten und faulen Weizen (Matth. 13, 28), sowie das Bild von dem Senfkorn, das zum „Baum“ erwächst, in dessen Zweigen die Vögel nisten (Matth. 13, 32), nur auf eine Gemeinschaft deuten, wie sie sich in der Kirche Christi tatsächlich vollzogen hat.

Aber trotz jenem factischen Mischzustande, der bleiben wird und soll bis zur Zeit der „Erndte“, dürfen doch in diesem Reiche äußere Machtmittel nicht gebraucht (Luk. 9, 54 ff.; 22, 25 ff.; Matth. 26, 52), noch auch staatliche Gewaltherrschaft oder weltliche Rechtsmittel angewandt werden (Matth. 5, 38 f.; 20, 25; Luk. 12, 13 f.). Das „Gewalt thun“ (*βιάζεσθαι*), wie es der Herr (Matth. 11, 12 und Luk. 16, 16) von Allen denen fordert, die in dieses Reich — und zwar schon hier, im gegenwärtigen Weltlauf (gegen J. Weis und Bouffet) — eindringen wollen, weist nur hin auf das geistliche „Klingen“ (*εισχωρίζεσθαι* Luk. 13, 21), ohne welches Niemand eingehen kann durch die „enge Pforte“ (Matth. 7, 13). Daher sind auch die „Jünger“, die ihm folgen, Träger des Kreuzes (Luk. 14, 27 vgl. Joh. 21, 18 f.) und seine Gemeinde eine Kreuzgemeinde (Matth. 10, 38; 16, 24; Mark. 8, 34; Luk. 9, 23). Aus alledem erklärt es sich, in welchem Sinne der Herr vor Pilatus sagen konnte, daß sein Reich „nicht von dieser Welt“ (*ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* Joh. 18, 36 f.) sei und daß eben deshalb auch „seine Diener“ — also die Glieder der Reichsgemeinde — nicht mit äußerer Gewalt für dies Reich der „Wahrheit“ kämpfen sollen. — Gleichwohl ist es in dieser Welt (der Acker ist ja die Welt Matth. 13, 37 f.) und soll in ihr sich wachsend entwickeln (Mark. 4, 26 ff.); und zwar so, daß „alle Völker“ durch Tausen und Lehren zu seiner Jüngerschaft herangezogen werden (Matth. 28, 19 f. vgl. oben Bd. II, 1 S. 654 f.). Daher wird auch vor dem Eintritt des herelichen Endreiches das Evangelium verkündigt werden zum Zeugniß für alle Völker (*εἰς πάντα τὰ ἔθνη* Mark. 13, 10; Matth. 10, 18; 24, 14).

Auf das Herbeiführen der „Heiden“ weist uns auch im Johannes-Evangelium das Bild von dem Hirten und den Schafen, die ihm folgen, sowie von dem „Stalle“ (*στάλη* τῶν προβάτων Joh. 10, 1 ff.), zu welchem man nur durch die „Thür“, d. h. den Herrn selbst (v. 7) eingehen soll (v. 9). Hier ist die Warnung vor den „Miethlingen“ (v. 12 f.) oder vor jenen „Dieben und Mördern“, die in den Schafstall sich einschleichen, ebenso charakteristisch, wie jener wiederholte Hinweis auf die „falschen Propheten“ (Matth.

7, 15; 24, 11) und die heuchlerischen „Schriftgelehrten“, die sich des Amtes mißbrauchs schuldig machen und das „Himmelreich vor den Menschen verschließen“, ohne selbst hereinzukommen (Matth. 23, 13 ff.). Seine wahren Jünger sendet Er als die berufenen „Diener“ seines Wortes, wie „Schafe unter die Wölfe“ (Matth. 10, 16) und befiehlt ihnen das „Weiden seiner Schafe“ (Joh. 21, 16). Und diese seine „Heerde“, für die Er sein Leben gelassen (Joh. 10, 12), soll nicht bloß in dem bisherigen „Stalle“, d. h. in der beschränkten Form der Gemeinde Israels sich finden, sondern auch die „anderen Schafe“ umfassen, d. h. die aus der Heidenwelt, welche auf seine Stimme hören werden. Darauf deutet das bereits in der apostolischen Zeit sich (anfangsweise) verwirklichende Verheißungswort hin: „Und wird Ein Hirt und Eine Heerde sein“ (v. 16). — Die innige Gemeinschaft aber der „Seinen“, die nur ihm bekannt sind und die Er allein erkennt (v. 14), stellt sich uns dar in dem Gleichniß vom Weinstock und den Reben (Joh. 15, 1 ff.), die Er fort und fort reinigen will. Ja, Er nennt die Jünger „rein“ um des Wortes willen, daß Er zu ihnen geredet (vgl. Joh. 15, 3 mit 13, 10). Sie sind es, die durch „Wiedergeburt aus Wasser und Geist“ ins Reich Gottes kommen (Joh. 3, 5 f. v. S. 420 f.) und durch das geistliche Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes das Leben haben (Joh. 6, 53 ff., f. v. S. 455 f.); sie sind es, die ihn lieben und als seine rechten Jünger seine Gebote halten (Joh. 13, 34; 15, 12 ff.). Sie sind es, für die Er im hohepriesterlichen Gebet vom Vater erfleht, daß sie „geheiligt seien in der Wahrheit“ (Joh. 17, 19; vgl. 15, 26). Sie, die Er in die Welt gesandt und denen Er sein Wort gegeben (Joh. 17, 14—18; 15, 19), sowie Alle, die durch ihr Wort an ihn glauben werden (Joh. 17, 20) — sollen sein *τετελειωμένοι εἰς ἓν* (v. 23), d. h. in so vollkommene Gemeinschaft versetzt, wie Er, der Sohn, mit dem Vater Eins ist: „Ich in ihnen und Du in mir“ (v. 22).

Wer darf angesichts solcher Zeugnisse aus dem Munde Jesu die Behauptung wagen, der Herr habe nur „Eingelne“ im Auge gehabt (s. v. Wernle, Bouffet), oder in seiner Reichspredigt handle es sich nur um das Eine: „Gott und die Seele — die Seele und Gott“ (Ab. Harnack)! Aus den Worten Jesu ergiebt sich uns vielmehr in überwältigender Klarheit, daß seine „Gemeinde“ (*ἐκκλησία*) auf Grund des Bekenntnisses zu ihm durch das Evangelium vom Reich (*βασιλεία*) alle Völker umfassen und sie zu Einer in Gott geheiligten Gemeinschaft der Gläubigen vereinigen soll. Ihr ist die berufliche Function der Gnadenmittelspendung vom Herrn selbst anvertraut, auf daß sie — unabhängig von aller staatlichen oder priesterlichen Rechtsgewalt — als die ihres Herrn harrende Kreuzgemeinde sich bis ans Ende bewähre. So erscheint unser Lehrsat (S 49 f.) im Wesentlichen schon aus den Worten und dem Verhalten Jesu erwiesen. In das rechte Licht tritt aber Beides erst

Weil es ein „Dienst am Worte“ ist zur Ausbreitung des „Evangeliums von der Herrlichkeit Christi“ (2 Kor. 3, 18; 4, 1–6), und weil es das von Gott gegebene Amt ist, das die Versöhnung predigt (2 Kor. 5, 18: *ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς*; v. 20: *θεόμεθα ἐπὶ Χριστοῦ, καταλλάττεται τῷ θεῷ*).

b) Die kirchlich-theologische Lehrentwicklung hat sich schon früh um das Problem des Kirchenbegriffs bemüht. Vgl. außer den Dogmengeschichten A. Ritzi, Die Entstehung der altkath. Kirche, 2. A. 1857; Hackenschmidt, Die Anfänge des kathol. Kirchenbegriffs, 1874, und bes. R. Seeberg, Der Begriff der Kirche, 1. Studien zur Geschichte des Begriffs der K., 1885. — Specht, Die Lehre v. der K. nach Augustin, 1892. — E. Kahlbrandt, Der dritte Glaubensartikel (Mitth. u. Nachr. 1896, S. 559 ff.); W. Taurit, Credo communionem sanctorum (Mitth. u. Nachr. 1900 S. 68 ff.).

Vor Allem war es die im Vordergrund stehende christologische Frage (s. o. S. 68 ff.), die notwendig zu Bestimmungen über das Wesen der Kirche als des „Leibes Christi“ führte; sowie andererseits in der regulatio (der Taufformel) an das Bekenntnis zu Christo unmittelbar sich der Glaube an den heiligen Geist und seine Wirksamkeit in der „Gemeinde“ (ecclesia) schließen mußte. Wenn Ignatius (ad Smyrn. 8) den Satz aufstellt: *ὅπου Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, so meint er damit jene „geistleibliche Einheit“ (*ἐνωσις σαρκική τε καὶ πνευματική*), wie sie urbildlich in der Person des Gottmenschen, abbildlich in der über den ganzen Erdbereich (*κατὰ τὴν οἰκουμένην*) sich ausbreitenden Gemeinde Christi verwirklicht ist (Martyr. des Polycarp. PP. apost. ed. Gebhardt II, p. 142). Daß Ignatius dabei den „Episkopat“ als Gewähr und Sinnbild jener „Einheit“ betonte, lag in den Zeitverhältnissen begründet und erschien durch die Gefahr der Zersplitterung motiviert. Wesentlich ist und bleibt die Kirche ein Artikel des Glaubens, sofern sie auf Grund des apostolischen Wortes (semina doctrinae) die Stätte der Heilswirksamkeit des heiligen Geistes ist. So schon im Taufbekenntnis des Tertullian (de bapt. 6; cf. de praescr. 70) und besonders bei Irenäus, der ja die recapitulatio der Menschheit in Christo so energisch betont (adv. haer. III, 18, 1 f. v. Bd. II, 1 S. 70) und damit den organischen Charakter der gliedlich mit ihrem Haupte verbundenen „Gemeinde“ andeutete. Von der Kirche sagt er in dem bekannten Ausspruch (adv. haer. III, 3. 24): *Ubi ecclesia, ibi spiritus Dei et ubi spir. Dei, illic ecclesia et omnis gratia*. Daher gehört auch die ecclesia ins Credo hinein. So im abendländischen Symbolum: *credo in spir. s., sanctam ecclesiam catholicam*, während der spätere Zusatz: *sanctorum communionem* mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht auf eine (sei es irdische, sei es himmlische) „Gemeinde von heiligen Personen“ zu beziehen ist

(Ab. Harnack), sondern auf den gemeinsamen „Anteil an den Heilighümern“ (Sacramenten) hinweist, die für die Kirche Christi wesentlich sind (s. Taurit a. a. O.). Demgemäß wird in dem (auch für die griechische Kirche geltenden) ökumenischen nicäno-constantinopolitanischen Symbolum (381) zu dem Sage: *unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam* hinzugefügt: *confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum*.

Besonders durch Tertullian, Cyprian und Augustin ist im Abendlande der Kirchenbegriff compacter geworden. Tertullian (de praescrip. 20) betonte besonders die Apostolicität, Cyprian (de unitate eccl. 4) die Einheit und Succession der Bischöfe; Augustin (de civ. Dei XX, 9) die Identität von Reich Gottes und Kirche. So ist er — im Gegensatz zur donatistischen Tendenz, eine reine Kirche von eitel Heiligen herzustellen — der Haupt-Begründer der Idee einer großkatholischen Einheitskirche. In seiner Schrift de bapt. contr. Donatist. (3, 16; 7, 51) wird zwar der Unterschied der wahren (lebendigen) Glieder (*domini corpus verum*; de doctr. christ. III, 32) und der bloß äußerlich ihr zugehörenden (*corpus permixtum*) zugestanden. Aber doch gilt nach ihm von der empirischen katholischen Kirche der Satz: *extra eccl. nulla salus*, während in der orthodox-griechischen Kirchengemeinschaft sich bereits das Schisma anbahnt. — Allmählich gewinnt Rom (schon seit Leo und Gregor d. Gr.) das Uebergewicht. Das hierarchische Institut als solches gilt seit Bonifatius VIII (Unam sanctam 1302) als allein seligmachend. Es ist de necessitate salutis, subesse romano pontifici (Perrone). Der dogmatische Hauptvertreter dieses Satzes mit Einschluß des Infallibilitätsgebans ist Thomas Aquin, während die Reformatoren (Katharer, Waldenser u.) in dem Papst bereits den „Antichrist“ sahen und ein Wiclif (in seiner Schrift de eccles.) die römische Kirche als die synagoga Satanae brandmarkte. Aus dagegen — in dieser Hinsicht ein Vorläufer Calvins — faßte die Kirche rein geistig als praedestinatorum universitas.

Merkwürdig ist, daß auch der reformatorischen Bewegung gegenüber die römische Kirche — namentlich im Tridentinum — keine bestimmtere Lehre von der Kirche fixierte. Erst Bellarmin thut es in seiner Schrift De eccl. mil. bes. cap. 2, wo es heißt: *Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut regnum Galliae aut respublica Venetorum*. Diesen berühmt gewordenen Satz gründet er auf die Behauptung, *ecclesiam veram et unam esse coetum hominum, ejusdem christianae fidei professione et ejusdem sacramentorum communione coligatum*; aber er fügt als Hauptkennzeichen hinzu: *sub regimine unius Christi in terris vicarii*. Neben dem Protest gegen die ecclesia invisibilis wird von Bellarmin, wie vom Cat. Rom. (I, 10, 15), die Unfehlbarkeit der römischen Kirche behauptet, die dann durch das vaticanische

schriften hin (vgl. bes. Conf. Aug. 28 de potestate eccl., und den Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln: Tractatus de potestate et primatu papae f. o. S. 524f.). Der Grundgedanke bleibt auch bei unseren alten Dogmatikern scharf ausgeprägt: die claves seien principaliter et immediate der ecclesia, d. h. der Gemeinde anvertraut; und ubicunque est eccl., ibi est jus administrandi evangelii (hoc jus est donum proprie datum ecclesiae — daher in casu necessitatis auch den laici zustehend). Aber um der Ordnung willen soll für das öffentliche Lehren und die amtliche Gemeindeleitung das mandatum de constituendis ministris eingehalten werden (nemo debet in eccl. publice docere etc., nisi rite vocatus. Conf. Aug. a. 14; cf. Tract. de pot. Papae p. 341, 47).

Daß nun die „Amtsführung“ und die dem entsprechende „Ordnung“ nicht bloß einem besonderen (geistlichen) „Stand“, sondern der Gesamtkirche oder „Gemeinde“ Christi zusteht, ergibt sich aus der näheren Ausführung der altdogmatischen Lehre von der ecclesia repraesentativa, sofern sich diese in dem status hierarchicus triplex darstellt. In den Vordergrund wird (von Hollaz) das ministerium ecclesiasticum (seu status inserviens ecclesiae collectioni et informationi) nur insofern gestellt, als es sich hier um das officium sacrum et publicum, divinitus institutum, handelt, idoneis hominibus per legitimum vocationem commendatum, ut verbum Dei doceant, sacramenta administrent et disciplinam eccl. conservent, ad gloriam Dei hominumque salutem promovendam. Diese „Berufung“ ist nur bei den Aposteln eine vom Herrn selbst (immediate et extraordinarie) vollzogene. In der Kirche sollen aber — nach dem mandatum div. (Tit. 1, 5; Röm. 10, 15; 2 Kor. 5, 20; Ebr. 5, 4 etc.) — fort und fort durch vocatio legitima Diener (ministri) berufen, und durch ordinatio (publica testificatio) zum Amte geweiht werden, ohne daß diese Weihe (durch Handauflegung) einen sacramentalen Charakter trägt, d. h. Object des Heilsglaubens ist (f. o. S. 507 vgl. übrigens Apol. p. 203, wo die Auffassung der Ordination als „Sacrament“ offen gelassen oder frei gegeben wird). — Den geistlichen Amtsträgern steht vor Allem die potestas ordinis zu, d. h. die geordnete Verwaltung der Gnadenmittel, während sich die post. clavium (seu jurisdictionis?) auf die Weichte bezieht (mit Ausschluß erzwungener Ohrenbeichte, aber mit Einschluß freigegebener Personalbeichte) und auf die Absolution (nicht bloß declarative, sondern effective und realiter, aber doch nur ministerialiter, f. o. S. 388 f.) und A. C. 28, p. 64; Apol. p. 288; Art. Smalc. p. 340). Erst später wurde jene disciplinäre Jurisdiction (discipl. eccl.) in dem Sinne der eventuellen Excommunication (großer und kleiner Bann) hinzugefügt, was aber nur dem obersten „Kirchenregiment“ zukomme (vgl. Höpfling, Grundsätze der evang.-luth. Kirchenverfassung, 3. Aufl. 1853).

Dies führt uns weiter zur kirchlichen Bedeutung des status politici. Hier droht der dogmatischen Deduction eine gefährliche Klippe. Der Begriff der „christlichen“ Obrigkeit bleibt unklar, sofern ihr der kirchliche „Dienst“ (als jus circa sacra, nicht in sacra) zugeschrieben wird. Die defensio ecclesiae und die externa gubernatio, die ihr auch nach unseren Bekenntnisschriften zukommt (Conf. A. XVI; XXVII p. 62), konnte leicht zu einer Auffassung des „Summepiskopats“ führen, die das „weltliche Schwert“ (f. o. S. 525 im Gegensatz zum Papstthum) in den Dienst der Kirche stellte und dadurch vom römischen Extrem (der Weltherrschaft der Kirche) zum byzantinischen Irrthum (der Kirchenherrschaft der Weltmacht) überleiten konnte. Dieses sogen. Territorialsystem wurde am Ende des 17. Jahrhunderts durch Thomajns und Böhmer verteidigt, während Carpzov (1645) für das Episcopalsystem, Pfaff (1719) für das Collegialsystem eintrat. Zur wirklichen „Käiserepapie“ — wie Luthardt meint (Komp., 9. A. S. 374) — ist es aber in der lutherischen Kirche nie gekommen. Denn die externa gubernatio, die der Obrigkeit zugeschrieben wurde, sollte sich nicht auf die interna sacrorum gubernatio erstrecken. Diese soll den ministris ecclesiae überlassen bleiben, so daß also jeglicher confessionelle Gewissenszwang (cujus regio, illius religio!) ausgeschlossen erschien (vgl. Scheurl, Zur Lehre vom Kirchenregiment, 1862; Theod. Harnack, Die A., ihr Amt u. ihr Regiment, 1862; Prakt. Theol. 1, S. 87 ff.; Huschke, Die streitigen Lehren von der Kirche etc., 1863; Sohm, Kirchenrecht I, S. 460 ff.).

Von wesentlicher Bedeutung endlich für die altdogmatische Idee der Kirche erscheint es mir, daß man den christlichen Hausstand (status oeconomicus) im Zusammenhange mit der christlichen Ehe zur ecclesia synthetica et repraesentativa rechnete. In der christlichen Familie — gemäß dem priesterlichen Beruf des Hausvaters, sowie der christlichen Kindererziehung durch die Hausmutter — stellte sich ihnen das Wesen der Kirche in nuce dar. Obwohl die alten Dogmatiker den sacramentalen Charakter der Ehe (resp. der „Trauung“ f. o. S. 389 f.) bestritten, galt ihnen — wie einst Luther zu Ps. 127 f. — die eheliche Gemeinschaft als ein Bild der Gemeinde in ihrem Verhältniß zu Christo (Eph. 5, 21 ff.). Die heilige Ehe, sagt Hollaz, diene nicht nur als Schranke gegenüber der Zuchtlosigkeit (opposit. vagae libidini) sondern habe (im Gegensatz zum gottwidrigen hierarchischen Eölibat) die Aufgabe, vor allen andern Ständen der Ausbreitung der Kirche Christi zu dienen (ecclesiae propagationi inserviens). Daher scheint es mir nicht richtig zu sein, was Luthardt (a. a. O. S. 374) behauptet, daß die kirchliche Bedeutung dieses „dritten“ Standes erst durch Spener's pia desideria zur Geltung gekommen sei. Nur dessen presbyteriale Repräsentation in der Gemeindeordnung ist durch ihn befördert worden (vgl. Lechler, Gesch. der Presb.-u. Synodalverfassung seit der Ref., 1854).

„unsichtbaren Kirche“, die allein die „wahre“ sei und im „jenseitigen“ Reich Gottes oder im gegenwärtigen „Reich“ der religiös-sittlichen Liebesgemeinschaft sich darstelle, klingt wieder in den von A. Ritschl (Ueber den Begriff der sichtb. u. unsichtb. K., Stud. u. Krit. 1859) beeinflussten Kreisen. So z. B. bei A. Krauß (Das protest. Dogma v. der unsichtb. Kirche, 1876); Gottschick (Die unsichtb. K., Stud. u. Krit. 1873, S. 3 ff.). Ja, selbst in A. Dorner's geistvollen Ausführungen über „Kirche und Reich Gottes“ (1883) wird nicht bloß der auch von uns zugestandene Unterschied, sondern der Gegensatz beider Begriffe mit großer Bestimmtheit hervorgehoben und dabei immer auf die Idee der „unsichtbaren Kirche“ zurückgegriffen. Bei A. Ritschl — wohl auch bei A. Herrmann — tritt dabei der eigenthümliche Selbstwiderspruch zu Tage, daß der Einzelne nie ohne die „Gemeinde“ zur Rechtfertigung, bzw. zu einem (Gebets-)Verkehr mit Gott in Christo gelange, und daß doch seine Reichszugehörigkeit unabhängig sein soll von der „Kirche“ als der „Kultusgemeinde“. Selbst H. Rattenbusch („Theologie u. Kirche“ in der „Christl. Welt“ 1901, Nr. 22 S. 506 ff.) meint nach „protestantischer“ Anschauung eine doppelte Kirche als „eigentliche“ (unsichtbare) Glaubensgemeinschaft und als „erkennbare“ (sichtbare) Kultgemeinde unterscheiden zu müssen. Es erinnert dies Alles an die obige Kantische Unterscheidung und Scheidung von „gottwohlgefälliger (religiös-sittlicher) Menschheit“ (ideale Kirche) und „statutarischer“ Gottesdienstgemeinschaft (reale Kirche). Nur daß die „moderne“ Ausprägung jener Doppelgestalt der Kirche nicht ohne den Einfluß Schleiermacher'scher Ekklesiologie verständlich ist. Vgl. gegen die Ritschl'sche Trennung von „Kirche“ und „Reich Gottes“ J. Köstlin, Religion und Reich Gottes, 1894, S. 12 ff. u. S. 280, sowie desselben Art. „Kirche“ in der RE. Bd. VIII² S. 320 ff.

Bei Schleiermacher tritt neben dem individualistischen Gefühls- oder Personalchristenthum der collective Factor der Gemeinschaftsbildung stark in den Vordergrund. Hat er doch die gesamte Theologie in den Dienst der Kirche stellen und gleichzeitig das „fromme Selbstbewußtsein“ verherrlichen wollen. Beide Momente erscheinen aber direct beeinflusst von seiner Christologie (s. v. S. 93). Christus, in seiner „Urbildlichkeit“ gilt ihm nicht bloß als Repräsentant der Gattung, sondern als der Ausgangspunkt für die „volle Sättigung der menschlichen Gesamtnatur mit Gottesbewußtsein“ (§ 93). Und wie Gott (im idealen Sinne) Christo einwohnte, so auch — durch seinen heiligen Geist — der Kirche als ihr „Gemeingeist“ (§ 121). Die Kirche sei „die Zusammenfassung dessen, was durch die Erlösung in Christo gesetzt sei, für die gesamte Welt und Menschheit“ (§ 113). Gebildet werde sie (§ 115) „durch das Zusammenwirken der einzelnen Wiedergeborenen“ und zwar „zu einem geordneten Aufeinander- und Miteinanderwirken“. Aber es bestehe dabei ein Gegensatz zwischen

der „sichtbaren“ Kirche, sofern sie noch mit der „Welt“ in Berührung steht, und der „unsichtbaren“, die eigentlich die Geist-Kirche sei (§ 148). Die Intenfität und Stärke des „frommen Selbstbewußtseins“ oder „schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühls“ entscheide über die wahre Zugehörigkeit der Einzelnen zur idealen (unsichtbaren) Kirche, die über alle Confessionsunterschiede erhaben sei. Christus aber bleibt das anregende Gefühlscentrum für die „gottwohlgefällige Menschheit“. Der bei Schleiermacher so stark ausgeprägte Unionsgedanke gründet sich also nicht auf das gemeinsame Bekenntniß oder die Gnadenmittelmengenschaft, sondern auf das unsichtbare Band aller im „religiösen Gefühl“ sich zusammenschließenden wahren Christen. Sie bilden die „Gemeinde der Erwählten“, d. h. die wahre Kirche! — Mit diesem, an den reformirt-calvinischen Grundgedanken erinnernden Schleiermacher'schen Begriff der Kirche operiren dann Dogmatiker wie A. Schweizer, Lipius und Pfleiderer u. A. Bei A. Schweizer ist der Kirchenbegriff ganz beherrscht vom Erwählungsgedanken (so auch bei E. Böhl, D. S. 573 ff.). A. A. Lipius (Dogm., 3. A., S. 799 ff.) betont (im Gegensatz zu Ritschl) das persönliche Verhältniß zu Christo als Bedingung der Zugehörigkeit zur „unsichtbaren Kirche“, d. h. zur „Reichsgemeinde“ Jesu. Nach O. Pfleiderer ist das Reich Gottes als „Gesamtorganismus der gottgewollten Lebensordnungen der menschlichen Gesellschaft“ eins mit der idealen Kirche nach der Seite ihres göttlich-menschlichen Princips (Grundriß § 228). In ihr allein waltet der „gottmenschliche Geist der Gemeinde“.

Es erinnern diese Aussprüche an den Einfluß Hegel'scher Gedanken. Hegel's christologische Centralidee (s. v. S. 94): daß die an und für sich seiende „Einheit des Göttlichen und Menschlichen“ in der Person Jesu anfangsweise zum Bewußtsein gekommen und dadurch die „Versöhnung“ der scheinbaren Gegensätze (Gott und Mensch, Geist und Natur) herbeigeführt worden sei, gewinnt erst volle Realität in der zum Gottmenschheitsbewußtsein entwickelnden Gesamtheit. Und diese, religiös als Kirche sich ausgestaltend, soll in dem (idealen) Staat als der organisierten Verkörperung der sittlichen Menschheitsidee sich ausdragen — ein speculativer Traumgedanke, an den sich das breit angelegte, aber unklar-nebulöse Werk von Petersen (Die Idee der christl. Kirche u., 3 Bde., 1839 ff.) angeschlossen. Leider hat auch R. Rothe (Die Anfänge der K. u. l. Einl.) der Kirche, als der „Gemeinschaft der Frömmigkeit“ (s. v. Schleiermacher), nur die Aufgabe der zeitweiligen religiösen Mission zugestanden (s. v. Kant), während er den Staat als die specifisch sittliche Gemeinschaftsform faßte. Je mehr dieser sich der „Vollendung“ naht, um so mehr erscheint es als der Beruf der Kirche, in ihn „aufzugehen“. Der universelle Idealstaat erweist sich dann als die wahre „Gottesmenschheit“ (vgl. Rothe's Dogm. ed. Schenkel II, S. 20 u. 42). Mit besonderer Vorliebe wird jener Hegel'sche Grundgedanke im pan-

theistischen — oder sollen wir lieber sagen im panhumanistischen Sinne ausgeführt von J. Rechenbühl (Die Nothw. u. Gestalt einer kirchlichen Reform, 1896). Nach ihm soll „durch die symbolische Mystagogie“ der (sichtbaren) Kirche (S. 145 ff.) nur der „universale Gottmensch“ gefördert werden, der in dem geschichtlichen Gottmenschen Christus sich „zuerst“ dargestellt habe, um „von nun an in der ganzen Menschheit Fleisch zu werden“. Und das „Reich Gottes“ — oder die „unsichtbare Kirche“ — sei eben die Verwirklichung dieser Idee: der „allumfassende, gemeinschaftliche Gottmensch“ (S. 149)!

Zu solchen — ich möchte sagen — vertrackten Gedanken giebt jene nebulöse Idee einer „unsichtbaren Kirche“ immer wieder den Anlaß und Aufknüpfungspunkt. Ja, ich empfinde es als einen nicht unberechtigten Vorwurf, wenn von katholischer Seite dem Protestantismus diese Unklarheit, diese Verflüchtigung des Kirchenbegriffs in die Schuhe geschoben wird. So von Möhler (Symb., 6. A., S. 347), wenn er sagt: „Die (protestantische) Idee einer unsichtbaren, allverbreiteten Gemeinschaft, der wir angehören sollen, ist ein unfruchtbares Gebilde der Einbildungskraft und verirrter Gefühle“; oder — wie Döllinger (Kirche u. Kirchen, 1861, S. 26) sich ausdrückt — sie ist eine „pure Abstraction, ein Gedankenkind“! Worin hier der Fehler liegt, haben wir oben (S. 491 u. 527 ff.) darzulegen versucht. Das Wahrheitsmoment beschränkt sich auf den selbstverständlichen Gedanken, daß das geistliche innere Leben (die tiefste, innere Herzensgesinnung) der Gläubigen unserem Auge verborgen bleibt und daß die Eine, heilige christliche Kirche, sofern sie principaliter societas fidei et spir. s. ist, ins Credo hineingehört. Wie aber keine „unsichtbaren Christen“, so giebt es auch keine „unsichtbare Christenheit“, sondern sie ist, wie heilsgeschichtlich begründet (§ 49), so kirchengeschichtlich gewachsen (§ 50). Ja, sie bezeugt sich fort und fort, wahrnehmbar und erkennbar, in Lehre und Leben, in der Predigt des Evangeliums und Spendung der Gnadenmittel, in ihrem Bekenntnis und ihrer Liebesarbeit auf dem Felde der inneren, wie äußeren Mission, in der Amtsführung und Gemeindeleitung, in der Cultus- und Gebetsgemeinschaft, in Haus und Schule u. Ich kann in diesem Punkte der neuesten Darlegung dieses Problems von R. Hackenschmidt (Der christl. Glaube, 1901, S. 306 f.) nur beistimmen, wenn er sagt: „Es ist mit der Kirche, wie mit dem Bundesvolk des Alten Testaments: Israel — diese so und so vielen, in bestimmten Grenzen wohnhaften, bestimmten Ordnungen unterworfenen, zu Zeiten so verkommenen Menschenkinder sind Gottes Volk gewesen, aber für den, der sich im Glauben an Gottes Verheißungen hielt, nicht für das natürliche Urtheil. Es ist mit der Kirche, wie mit dem Herrn der Kirche: Dieser Jesus, dieser Mensch von Fleisch und Blut, ist der Heiland, aber nicht als dieser Mensch, sondern so wie der Glaube in ihm die Herrlichkeit Gottes sah. Die Kirche, die man sieht, diese Christen-

heit, dieser statistisch berechenbare Menschenhaufen, der sich auf so viele Denominationen vertheilt, ist die Kirche, aber nicht so wie man sie sieht, sondern so wie man sie glaubt. Ich weiß zur Genüge, wie traurig es äußerlich mit der Kirche bestellt ist; aber als gläubiger Christ sehe ich nicht die Schäden, die Trennungen, die Irthümer, nicht die Tausende, deren Erkenntnis so unvollkommen, deren Wandel so tadelnswerth ist. Ich sehe Christum an, der alle diese Millionen erlöst hat mit seinem Blut, der alle mit seinem Namen bezeichnet; ich höre Gottes Wort, das nirgends unwirksam ist, ich vertraue dem heiligen Geiste, der sich nirgends unbezeugt läßt, und bekenne: „ich glaube eine heilige Kirche“, eine trotz aller zeitlichen Spaltungen, heilig trotz aller himmelschreienden Mißstände — gerade wie ich als gläubiger Christ nicht ansehe meine Mängel und Sünden, sondern Christum, der meine Gerechtigkeit ist, und die Gewißheit hege, daß auch ich zur Kirche Gottes gehöre und ein Glied bin an Christi Leib. Die wahre Kirche Christi hat ihre Erscheinung an Gottes Wort und Sacrament und — am Wandel ihrer lebendigen Glieder. Das, was äußerlich wahrnehmbar ist — das ist die Verkleidung, die Knechtsgestalt, das Bettlergewand der Kirche, ihr Kreuz. Der Glaube aber erkennt dennoch daran Gottes Kirche und trägt, was ihm an ihr mißfällt, in Geduld und Hoffnung.“ Daher ist — nach Hackenschmidt's zutreffendem Schluß (S. 304) — jene „Unterscheidung zweier Kirchen“ — einer „sichtbaren“ und einer „unsichtbaren“ — unbaltbar.

Die sogenannte „unsichtbare Kirche“ erscheint auch vielfach als eine Art von Zufluchtsort für jene Welt: oder Namenchristen, die sich zwar für „christlich-social“ Vereinsthätigkeit begeistern, aber als „moderne Menschen“ die kirchliche Gnadenmittelgemeinschaft geringschätzen oder geradezu verachten, während doch factisch und praktisch nur innerhalb der Kirche, als der Reichsgemeinde Jesu, alle Schätze des Heils den einzelnen hungernden und dürstenden Seelen dargeboten werden. — Andererseits können wir es beobachten, wie in den frommen Kreisen, wo man die „unsichtbare“ Gemeinde der „Wiedergeborenen“ oder „Erwählten“ als die wahre preist und verherrlicht, der Gemeinschaftstrieb immer wieder zu besonderen „Ver-einen“ (Alliancen) oder, nach pietistischem Vorbilde, zu „Kirchlein in einer Kirche“ (ecclesiolae in ecclesia) drängt, d. h. zu selbstergewählten Erbauungsformen der „Congregation“ (s. o. S. 481 f.). Dafür bieten nicht bloß die alten Spener'schen collegia pietatis, sondern namentlich die herrnhutischen „Brüdergemeinden“ und die methodistisch-baptistischen Gebetsversammlungen bis hinauf zu den Extravaganzen der sogenannten „Heilsarmee“ solch unkirchlichen oder außerkirchlichen Charakter, zeigt aber neuerdings mehr und mehr das Bestreben, aus der Vereinsform in die kirchliche Gemeinde-Diaconie überzugehen.

Die gesamte sogenannte „Evangelisation“ und „Gemeinschaftsbewegung“ unserer Zeit bezeugt uns gleichsam den „Hunger nach Kirche“, nur daß dieser oft als krankhafter Heißhunger nach dem, in der „Kirche“ angeblich nicht vorhandenen Lebensbrod sich individualistische und selbstgezeichnete Formen der Befriedigung schafft. Hier erblickt dann in wucherhaften Bildungen neben dem verschwommenen Unionismus jenes überreizte Persönlichkeits-Christenthum, wie es z. B. von Ehoft und Johannes Müller (in den sogen. „grünen Hefen“) vertreten wird. Mag die Gefahr des „todten Kirchenthums“ die „noch größere“ sein — wie M. v. Nathusius in seiner Abhandlung „Kirche u. Gem. der Heiligen“ (Monatsschr. für Stadt u. Land, 1901, XI) zugest. Jene „frommen“ Bestrebungen der pietistischen Kreise haben der „todten Kirche“ ebensowenig zu gesundem Leben verhelfen können, als die sectirerische Drängerei der Baptisten, Methodisten und „Heilisten“ (s. v. S. 312 ff.), oder die congregationalistischen Tendenzen der englischen low church gegenüber der ritualistisch veräußerlichten, episcopalen high church. Das was z. B. J. L. Weck (Kirche u. Staat, ed. Lindemeyer 1870) in seiner Weise als das „Kernvolk Christi“ innerhalb der „christlichen Weltkirche“ bezeichnet, läßt sich eben nicht in besonderen Gemeinschaftsformen umgrenzen (vgl. M. Röhler: Wiss. der christl. L., 2. Aufl., § 472 ff.). Jedenfalls schafft die Appellation an „die unsichtbare Kirche“ nie und nimmer das Heilmittel für die Wiederbelebung der „sichtbaren Kirche“. Vollends verworren wird aber jener nebulöse Begriff, wenn man darunter jene „obere himmlische Gemeinde“, als die „geistige Mutter aller hier auf Erden wiedergeborenen Seelen“ versteht, wie dies z. B. J. Carlblom (mit Berufung auf Gal. 4, 26 u. Ebr. 12, 22?) thut in seiner mystisch angehauchten Abhandlung „Von der Wiedergeburt und Gotteskindschaft“ (Mitth. u. Nachr. 1853, S. 204 ff. Ähnlich Past. Tilling, ebendasselbst S. 194 ff. Vgl. dagegen die oben S. 522 angeführten Abhandlungen von E. Rählbrandt und Laurit).

Es läßt sich verstehen, daß viele lutherische Theologen gegenüber solch chaotischem Durcheinander von Kirchenbegriffen und Vereinstendenzen — unter Protest gegen die Annahme einer „unsichtbaren Kirche“ — einfach und Jedem faßlich die christliche Kirche definiren wollen als „die Gesamtheit der Getauften“, mögen sie nun — wie z. B. Pastor Findeisen will (Mitth. u. Nachr. 1884, VII) — diese (empirische) Kirche in Gegensatz stellen zum (idealen) „Reich Gottes“, oder aber — wie z. B. Münchmeyer durchzuführen sucht (in seiner Schrift: Das Dogma v. d. sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 1854) — die sichtbare Gnadenmittelgemeinschaft als die Kirche Christi kennzeichnen (vgl. ähnlich Andersen, Die protest. Lehre von der sichtb. u. u. unsichtb. Kirche 1842; Vöhe, Drei Bücher von der Kirche, 1845; Fr. Delijsch, Vier BB. v. d. K., 1847; Kliefoth, Acht BB. von der

Kirche, 1854). Meist wird dann auch die durch das „schriftgemäße Bekenntniß“ sich kennzeichnende (lutherische) Confessionsgenossenschaft als „die wahre Kirche“ in engsten Zusammenhang gestellt mit einem Amtsbegriff, der an katholisirende Anschauung hinaufstreift (so z. B. W. Vöhe, Kirche und Amt, 1851; Münchmeyer, Das Amt des N. T.s, 1852; Wucherer, Nachweis, daß das evang.-luth. Pfarramt göttliche Stiftung sei, 1853; Hüsche, Die streitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenamt, dem Kirchenregiment u., 1863, besonders gegen Pastor Diedrich und die separirte „Immanuelshode“ gerichtet; Walthert, Die Stimmen unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt, 3. A. 1875; Vilmar, Die L. vom geistl. Amte, 1870). Vom juristischen Standpunkte aus bezeichnete Stahl die „göttliche Institution“ der Kirche als den „Zubegriff der äußeren, göttlich gestifteten Ordnungen“ (Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1840, 2. Aufl. 1862), während im Gegensatz dazu Sohm (Kirchenrecht I, 1892, S. 460 ff.) jede rechtliche Ordnung als dem evangelischen Kirchenbegriff widersprechend hinstellte (s. v. S. 508; vgl. Scheurl, Zur L. v. Kirchenregiment, 1862; D. Mejer, Lehrbuch des deutsch. Kirchenrechts, 1869; Haupt, Die grundstürzenden Irrthümer unserer Zeit in Bez. auf die Kirche und ihre Verfassung, 1863 u. 1873).

Gegenüber jenem an romanisirende Gedanken gemahnenden Neu-Lutherthum scheinen mir in der reichhaltigen Litteratur der Jahre 1848–73 die Erlanger Theologen den gesund evangelischen Standpunkt zu vertreten. Ich verweise namentlich auf Höfling's „Grundsätze evang.-luth. Kirchenverfassung“, 3. A. 1852; Harleß, Kirche u. Amt nach luth. Lehre, 1853; Th. Harnack, Die K., ihr Amt, ihr Regiment (1862) und die betreffenden Aufsätze in der Zeitschr. für Prot. u. Kirche (1848–76) von Hofmann, Thomaßius, Frank u. A. Das „Gesunde“ dieses Lutherthums liegt, wie mir scheint, darin, daß bei energischer Betonung der sichtbaren Kirche, als der „Gnadenmittelgemeinschaft“, und des geistlichen Amtes, als der gottgeordneten Function der Gnadenmittelverwaltung, doch — gegenüber der romanisirenden Gefahr — der specifisch geistliche Charakter der Heilsgemeinschaft (societas fidei) mit Abwehr des hierarchischen Amtsbegriffs festgehalten, und andererseits — gegenüber der schwarmgeistigen Verflüchtigung die Nothwendigkeit und Berechtigung der confessionellen Bekenntnißbildung und der „reinen Lehre“ innerhalb der Kirche als organisirter Heilsgemeinschaft festgehalten wird (s. v. S. 502 ff.). Neuerdings hat der schwebische Bischof Rabergh (in seinem betreffenden Vortrag auf der Konferenz zu Lund) „die Einheit der Kirche“ (1901) vom lutherischen Standpunkte so zu Lund) „die Einheit der Kirche“ (1901) vom lutherischen Standpunkte so zu charakterisiren gesucht, daß in der „Einheit“ des „Geistes“ (gemeinsames Bekenntniß auf Grund des göttlichen Wortes und der Sacramente) die „reiche Mannigfaltigkeit der Gaben“ sich geltend mache, sei es in der laudes-

sei es in der freikirchlichen Gestalt. Mit wohlthuender Wärme und voller Entschiedenheit tritt G. Rühlbrandt (Mittl. u. Nachr. a. a. O. 1896, S. 558 f.) für den lutherischen Grundgedanken ein, indem er den (römischen) „Glauben an die Kirche“ — als wäre sie „die Urheberin des Heils und die Schöpferin der Wahrheit“ — ebenso energisch zurückweist, als die (schwärmgeistige) Verherrlichung einer rein unsichtbaren Kirche. Die Kirche — sagt er — ist zwar Gegenstand unseres Glaubens, aber wir reden nicht von einem Glauben an die Kirche. Auf Grund der Pflingstthat Gottes und als Glieder der „Gemeinde“ des Herrn stehen wir in einem persönlichen Verhältnis zum heiligen Geist, der glaubenerzeugend und gemeindebildend unserem Geiste Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder sind. . . „Ohne den ihr inwohnenden Geist wäre die Kirche ein tochter Leichnam, ohne ihr Haupt, den zum Himmel erhöhten Christus, wäre sie ein Rumpf; ohne den auferstandenen Christus als Eckstein, auf dem seine Gläubigen sich als lebendige Steine erbauen, wäre sie ein Kartenhaus, das jeder Wind umwirft; ohne ihren Zusammenhang mit den Gläubigen der Vergangenheit wäre die Kirche der Gegenwart ein historisches Fragment.“ — Kraft jenes Zusammenhanges aber — wie er durch Wort und Sacrament, durch Lehre und Leben bedingt erscheint — ist und bleibt die Kirche als die Kreuzgemeinde Jesu „Gegenstand des Glaubens“. — —

Am „Kreuz“ — sagt Goethe — soll sich die zerfahrene und zerplitterte Christenheit „immer wieder zusammenfinden“! Als „Kreuzgemeinde“ hat sie die Schmach in dieser Welt mit Christo zu tragen. Und wenn die antichristliche Welt — (wie z. B. Niebische, Antichrist. WB. Bd. VIII, S. 281 es thut) — die „Kirche als die höchste aller denkbaren Corruptionen“ bezeichnet, ja als „den Einen unssterblichen Schandfleck der Menschheit“ brandmarkt (weil sie die „fluchwürdige Seelengleichheitslüge“ aufgebracht habe!), so gilt uns dies als ein Ehrenzeichen, — wie die Dornenkrone auf dem Haupte des Herrn. Mögen die Theologen sich um die Feststellung des „Kirchenbegriffs“ streiten, der selbste Christ weiß, was er an ihr hat. Sie ist uns lieb, die werthe Magd! Und die Gemeinschaft des Glaubens gilt uns als ein theuerwerthes Gut, weil die gliedliche Beziehung zu dem gottmenschlichen „Haupt voll Blut und Wunden“ unserer persönlichen Gotteskindschaft innerhalb der von ihm erlösten und durch seinen Geist erzeugten Gemeinde das Siegel freudiger Gewißheit aufdrückt. Das wird uns noch in besonderer Weise entgegenreten, wenn wir die in der Kirche Christi geltende Heilsordnung und den articulus stantis et cadentis ecclesiae (Cap. 3) näher werden beleuchtet haben.

Drittes Capitel.

Der Heilsglaube mit Beziehung auf die Heilsordnung.

(Pisteologie.)

§ 51. Der Heilsglaube und die Erwählung.

1. Die christliche Lehre vom Heilsglauben (Pisteologie) als dem allein möglichen (subjectiven) Empfangsorgan für das in Christo uns (objectiv) dargebotene Heilsgut, bildet den nothwendigen Abschluß der Lehre von der heilsaneignenden Wirksamkeit des Geistes (Pneumatologie § 43) durch die göttlichen Gnadenmittel (Charitologie §§ 44 ff.) innerhalb der Heilsgemeinde Jesu (Ekklesiologie §§ 49 f.). Das Wesen und die Entwicklung des persönlichen Heilsglaubens müssen wir aber nunmehr — entsprechend unserem dogmatischen Real- und Idealprincip (des „Christus für uns“ und des „Christus in uns“) — unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Heilsordnung zu erfassen und darzustellen suchen. Dadurch unterscheidet sich — wie wir oben (S. 296) schon andeuteten — die dogmatische Darlegung von der ethischen Behandlung des Glaubensproblems (vgl. S. 304). Die Ethik stellt den Glauben als den Anfangspunkt und Beweggrund des neuen Lebens in der Liebe dar. Die Dogmatik hat ihn als den heilspädagogischen Erfolg der göttlichen Gnadenwirksamkeit und als den heilsempfänglichen Kindesinn im Gnadenstande des Christen zum Verständniß zu bringen. Dort waltet das sittliche, hier das religiöse Interesse vor. Dort handelt es sich um das Verhalten der durch die Gnade Neugeborenen, hier um Herstellung des neuen Verhältnisses der aus Gnaden gerechtfertigten Gotteskinder.

Daher müssen wir im Zusammenhange unserer systematischen Darstellung der christlichen Heilswahrheit den heilsgewissen persönlichen Glauben nicht nur auf den in Christo offenbar gewordenen (universellen) Heilsrathschluß Gottes (§§ 25 f.) gründen. Auch nicht bloß auf die für Alle geschehene Erlösung und Versöhnung (§§ 39 ff.), noch auch auf die im Evangelium

sich anbietende Gnade unseres Herrn und Heilandes, wie sie sich in Kraft des heiligen Geistes an Alle wendet, die da mühselig und beladen sind. Dies sind freilich die nothwendigen Voraussetzungen für die Herstellung unserer persönlichen Heilszuversicht. Aber versiegelt wird sie uns doch nur durch die in den Gnadenmitteln (§§ 44 ff.) und namentlich in der Taufe (§ 47) uns dargebotene Gewißheit unserer persönlichen Erwählung, d. h. unserer lediglich in Gottes ewigem Liebeswillen ruhenden Bestimmung zur Seligkeit, sowie in der zu jenem Ziele uns führenden Alleinwirksamkeit seiner Gnade in Christo.

Wir meinen hier nicht jene schreckliche geheimnißvolle „Gnadewahl“, die nach dem verborgenen — um nicht zu sagen willkürlichen — „Rathschluß Gottes“ die Einen zum Heil, die Anderen zum Unheil prädestinirt haben soll (i. w. u. sub 2). Es handelt sich vielmehr um jene große und fundamentale Heilswahrheit, daß nicht ich ihn, sondern Er mich erwählt hat (Joh. 15, 16, 19). Mit anderen Worten: daß nicht mein „Laufen und Rennen“ (Röm. 9, 16) noch auch mein „Wollen und Vollbringen“ (Phil. 2, 13) — sei es ganz, sei es auch nur theilweise — meinen Gnaden- und Kindschäftsstand zu begründen im Stande sei, sondern allein das ewige Erbarmen, das „alles Denken übersteigt“, das aber zugleich der „Grund“ ist, der „meinen Anker ewig hält“ (i. o. Bd. II, 1 S. 574 ff.).

Wir treten also mit dieser — wie wir sehen werden (ad § 54, a) — durchaus biblisch berechtigten Lehre von der „Erwählung“ jenem eingebildeten Wahne entgegen, als könnten wir „aus eigener Vernunft und Kraft“ zu Jesu Christo kommen oder an ihn glauben; als wären wir im Stande, durch den sogenannten „freien Willen“ uns der Gnade entgegenzubewegen — wie der alte und neue Pelagianismus meint —, oder als vermöchten wir wenigstens durch Mitwirkung (Concurrenz) unserer sittlichen Kräfte etwas dazuthun — wie der schwankende synergistische oder halb-pelagianische Standpunkt glaubt. Allerdings liegt für den alten Menschen und seine Lüsterheit nach Selbstruhm etwas Nieder-

schlagendes, ja etwas Zermalnendes in der Thatsache der freien göttlichen Erwählungsgnade. Es werden dadurch zerstört und zer schlagen alle erfahrungswidrigen Theorien der Selbstwiedergeburt und alle eingebildeten Formen pharisäischer Selbstgerechtigkeit. Es wird dadurch erwiesen, daß unsere Schuld eine schwer lastende ist, die nur der Gott der Gnade in Christo tilgen kann; daß unser Wille ein durch die Sünde geknechteter, durch die Versuchungen der Welt, des Fleisches und der dämonischen Gewalten ohnmächtiger, zur Selbstheilung schlechterdings unfähiger ist (§§ 19 ff.). Aber der Gedanke an die Erwählung enthält zugleich den für das heilsempfängliche und heilsbedürftige Gemüth erquicklichen Trost, daß Gott der Vater um Christi willen uns die Schuld vergeben und seine versöhnten Kinder ans Herz nehmen will auf Grund seines ewigen Liebesrathschlusses (§ 26), von dem Er uns durch seinen heiligen Geist die innere Gewißheit schenkt.

Jener articulus stantis et cadentis ecclesiae von der Rechtfertigung allein aus Gnaden, d. h. die Gewißheit, daß nur dankbarer Herzensglaube des gedemüthigten Sünders den geschenkwaise uns in Christo dargebotenen Schatz der Gnade zu empfangen im Stande ist, beruht also wesentlich darauf, daß Gott uns durch seinen Heilsrathschluß von Ewigkeit dazu bestimmt und erwählt hat (§§ 25 f.).

Daß aber die in solchem Glauben erlangte und erlebte „Freiheit“ der Kinder Gottes, als eine uns einzig und allein durch Gottes Erwählung gewährleistete und durch seinen heiligen Geist gewirkte, keinen Selbstwiderspruch in sich schließt, werden wir in diesem Capitel durch Darlegung des Glaubensprozesses im Zusammenhange mit der göttlichen Heilsordnung darzulegen haben. In der hier zu entwickelnden Pisteologie gipfelt sozusagen das persönliche Interesse an der gesamten Pneumatologie (§§ 43 ff.).

Daraus ergibt sich auch die Berechtigung, ja die Nothwendigkeit, diese Fragen nicht nur in der Ethik — als Anfangs- und Ausgangspunkte christlicher Lebensbethätigung — zu behandeln, sondern in der dogma-

tischen Glaubenslehre — als Ziel- und Brennpunkte göttlicher Gnade und Geistwirksamkeit — unter dem Gesichtspunkte des *ordo salutis* zu vollem Verständnis zu bringen. Ich möchte dies speziell gegenüber J. Rastan's Abweisung (Dogm. § 68) und seiner flüchtigen Behandlung des Glaubensproblems (§ 69) betonen.

Auf das Wesen des Glaubens haben wir bereits in unserer Prinzipienlehre wiederholt hingewiesen (vgl. bes. Bd. I § 9 u. 17). Dort erwähnten wir die Verwandtschaft des Glaubens in seiner religiösen Bedeutung mit dem Begriff und Wesen der Liebe (I S. 132 ff.). Auch etymologisch läßt sich dies nachweisen. Denn die ihm zu Grunde liegende gotthische Wurzelform: *ga-laub-jan* oder *läuhjan* hängt anerkanntermaßen zusammen mit dem sanskritischen *luh* (= gern haben). Dies klingt auch in dem lateinischen *lubet* (slavisch: *lubit* = lieben) durch. Aber dieser bedeutungsvolle Zusammenhang von Glaube und Liebe schließt die charakteristische Unterschiedenheit beider Begriffe nicht aus, sondern ein. Auch Menschen gegenüber gilt der Satz: ohne Glauben (im Sinne des Vertrauens) keine Liebe (im Sinne der Gemeinschaft)! Gott gegenüber tritt in dem Glauben das Moment der Empfänglichkeit (Einnahme), in der Liebe das der Gegenseitigkeit (Hingabe) besonders klar hervor. Wir werden sehen, wie sowohl im biblischen Sprachgebrauch (*πίστις* und *ἀγάπη*), als in der dogmengeschichtlichen Ausprägung beider Worte (*fides* und *caritas*) der Glaube als persönliches Herzensvertrauen zu der göttlichen Gnadenverheißung in Christo — also im receptiven Sinne der Empfänglichkeit — von der Liebe, als der aus dem Glauben herausgeborenen wechselseitigen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn — unterschieden sein will. So wird — namentlich dem unsichtbaren Gegenstande, d. h. dem Heilande und seiner Gnadenzusage gegenüber — der Glaube als das eigentliche (spezifische) und einzig mögliche Empfangsorgan (*ὄργανον ληπτικόν*, § 53), die Liebe aber als der Pulsschlag des neuen Lebens in der Heiligung uns entgegentreten (§ 54). Jesu erstes Mahnwort wies nicht auf die Liebe, sondern auf den „Glauben“ hin, der die „Sinnesänderung“ voraussetzt (Matth. 1, 15: *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε* etc.). Und Paulus, der das Hohelied der Liebe so herrlich gesungen (I Kor. 13), sagt doch, daß sie nur als eine Wirkung des Glaubens zu Stande kommt (Gal. 5, 6: *πίστις δ' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, vgl. Ebr. 11, 1, wo der Glaube als *ὑπόστασις ἐλπίζομένων*, d. h. als die „Substanz“ oder „Zuversicht des Gehofften“ bezeichnet wird, s. w. u. § 54, a). Wollends kann jene Zusage, daß Gott uns (persönlich) in Christo aus Gnaden erwählt hat (s. o.), schlechterdings nur in kindlichem Glauben dankbar empfangen, und zwar — wie wir (§§ 52 ff.) sehen werden — nicht ohne heißen Fuß- und Gebetskampf in trostreicher Weise angeeignet werden.

2. Aber gerathen wir durch den Glauben an eine göttliche „Erwählung“ unter Ausschluß menschlicher Mitwirkung nicht geradezu in den schrecklichen Bannkreis des Determinismus? Bei der gleichen Unfähigkeit Aller, von sich aus der Gnade entgegenzukommen, scheint die Scylla der absoluten Gnadenwahl unvermeidlich, nachdem wir uns aus der Charybdis der synergistischen Verdiensttheorie gerettet. Vor dieser verhängnisvollen Alternative bewahrt uns einzig und allein der tiefere Einblick in die Eigenart heiliger Geistwirkung (§ 43) und göttlicher Gnadenmittel (§§ 45 ff.). Dort ergab es sich uns bereits, daß die Gnade nimmermehr den Charakter geheimnißvoller Vorherbestimmung (Prädestination) der Einzelnen zur Seligkeit oder Verdammnis tragen kann. Dies widerspräche ebensosehr dem ewigen Heilsrathschluß (§ 26), als der in Christo offenbar gewordenen, die ganze Menschheit umfassenden Erlöserliebe Gottes (§§ 33 ff.). Andererseits darf die Gnade nicht als unwiderstehlich (irresistibel) wirkende Naturmacht gefaßt werden, welche die Gesamtheit oder alle Einzelnen in ihre Allmachtsphäre zwingt (Determinismus). In beiden Fällen hörte sie auf, göttlich erbarmende Liebesgesinnung gegenüber dem verdienstlosen Sünder zu sein (§ 44). Als solche erweist sie sich eben dadurch, daß sie als eine geordnete und befreiende Geistesmacht auf den Willen des von Natur stets widerstrebenden (renitirenden) Menschen wirkt. Dadurch ermöglicht der Geist der Gnade erst die wirklichen Unterschiede religiös-sittlicher Stellung der Einzelnen zu Gott. Und diese ihre gottgewirkte innere Herzensstellung — sei es im zustimmenden, sei es im abwehrenden Sinne — bildet sozusagen den Erkenntnisgrund für die göttliche Erwählung oder Verwerfung. Durch die Gnadenmittel — vor Allem durchs Wort Gottes (§ 45) — übt der heilige Geist auf alle diejenigen, die in seine Wirkungsphäre gelangen, einen derartig bestimmenden Einfluß aus, daß die für ihr ewiges Heil entscheidende Selbstbestimmung überhaupt erst ermöglicht wird (s. w. u. § 52). Durch die zuvorkommende Gnadenanerbietung wird in dem neu gesetzten Verhältniß der

Gotteskindschaft bei den Gläubigen jener befreite Wille (*arbitrium liberatum*) hervorgerufen, der sein freudiges „Ja“ dem Worte der Verheißung entgegenbringt und eben dadurch den Frieden der Seele in den „Begnadigten“ oder „Erwählten“ ermöglicht. Wo hingegen das Wort der Gnade auf dauernden Widerspruch stößt und eben deshalb kritisch wirkt, ja den widerstrebenden Menschen durch gesteigerte Selbstverstockung zur Gerichtsreise bringt, da erscheint die „Verwerfung“ als die nothwendige Folge in dem richterlichen Gottesurtheil. Dort offenbart sich uns der erbarmende Liebeswille, hier der heilige Zornwille des gnädigen und gerechten Gottes (s. o. Bd. II, 1 S. 269 f. u. S. 563 ff.).

Der gesammte Zweck der göttlichen Heilsoffenbarung in Christo besteht ja nicht darin, alle einzelnen Sünder mit unwiderstehlicher Machtwirkung (*irresistibel*) oder so, daß sie die einmal erfahrene Gnade niemals verlieren können (*inamissibel*), zur Seligkeit zu bestimmen. Dies könnte nur auf Kosten ihrer Freiheit geschehen. Vielmehr gipfelt alle Gnadenerweisung darin, den Menschen durch eine an das Gewissen gehende (*adstringirende*) Geistesmacht zu jener Entscheidung zu drängen, von der die Erwählung oder Verwerfung, Seligkeit oder Unseligkeit, Gotteskindschaft oder Gottesfeindschaft der Einzelnen abhängig erscheint. Wir haben uns dieses Geheimniß der Gnadenwahl nicht so zurecht zu legen, als handele es sich hier lediglich um ein Vorauswissen Gottes von dem bis ans Ende beharrenden Glauben oder Unglauben des Einzelnen und um eine demgemäße Bestimmung zum Heil oder Unheil. Dies hieße Gott die Rolle des müßigen Zuschauers bei dem wichtigsten und entscheidenden Prozeß der innerlichen Erneuerung und Wiedergeburt des heilsbedürftigen Menschen zuschreiben. Wir müßten dann — im Widerspruch zu unserer gesammten (*hamartologischen*, *pneumatologischen* und *charitologischen*) Lehrentwicklung — aus der menschlichen Freiheit, Selbstmacht oder Selbstentscheidung die theilweise oder gesammte Herstellung unseres Heilsstandes herleiten, d. h. wir geriethen, um dem verhängnißvollen Prädestinationsgedanken zu entgehen, in die von uns (s. o. S. 540)

bereits zurückgewiesene pelagianische oder synergistische Concurrenztheorie.

Jene „Gnadenwahl“, als eine im heiligen Geist geschehende und innerlich, im Herzen Gottes, tief begründete, darf daher nie und nimmer so gedeutet werden, als bestünde sie in einer bedingungslosen — oder sagen wir geradezu rücksichtslosen — Vorherbestimmung einzelner Menschen zum Heil und anderer zum Verderben, gleichviel wie unterschieden ihre innere Herzensstellung und religiös-sittliche Selbstbethätigung sein möge. Das hieße nichts anderes als für die Prädestinirten die „unverlierbare“ Gnade zum werthlosen Besitz oder zum Ruhefassen machen, für die Verworfenen aber die „unwiderstehliche“ Gnade zum unausstehlichen Aergerniß gereichen lassen. Wie sollten wir uns die tiefste geistige Bewegung im Menschenherzen, d. h. seine Wiedergeburt zur Freiheit eines Gotteskinds, als eine Folge der unmotivirten, d. h. unfreien Naturmacht oder einer rein willkürlichen Vorherbestimmung denken? Dies widerspräche dem Allen, was wir in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften (§§ 8 ff.) über das Verhältniß der Allmacht (Selbstbeschränkung) und der Liebe Gottes (Selbsthingabe) ausgeführt und in der Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung (§ 14) aus der heiligen Schrift begründet haben.

Aus jenem Dilemma kommen wir nur dadurch heraus, daß wir die ewige göttliche „Erwählung“ und „Verwerfung“ als die überzeitliche Feststellung des Endergebnisses religiöser Menschheitsentwicklung fassen. Diese ist eben durch die befreiende Macht der gottgeordneten Gnadenanerbietung in Christo ermöglicht. Und — zeitlich betrachtet — erscheint sie verwirklicht durch die gottgeschenkte Selbstbestimmungsfähigkeit des befreiten oder — was dasselbe ist — des zur Selbstentscheidung befähigten bzw. durch das Wort Gottes dazu gedrängten menschlichen Willens (s. § 52). In dem für uns allerdings unbegreiflichen Verhältniß des Ewigen und Zeitlichen (Ueber- und Innergeschichtlichen) liegt das eigentliche Hauptproblem verborgen. Deshalb sollen wir — wie es schon Luther verlangte — nicht nach dem „geheimen

Willen göttlicher Majestät forschen“. Aber andererseits ist uns in dem durch Christum offenbar gewordenen göttlichen Liebeswillen die köstliche Gewißheit gegeben, daß Gott nicht will, daß Jemand verloren werde, sondern daß sich Jedermann zur Buße kehre (2 Petr. 3, 9; Joh. 3, 15; Matth. 18, 14; 1 Tim. 2, 4; Ez. 18, 23. 32; 33, 11). Ja, wir möchten sagen: in dem Verhältniß befreiender Gnadenwirkung des barmherzigen Gottes und befreiter Willensbewegung des begnadigten Sünders liegt der Reiz dazu enthalten, jenes Problem der „Erwählung“ immer wieder zum Postulat zu erheben, damit nicht unser menschliches Laufen und Rennen oder verdienstliches Mitthun, sondern lediglich Gottes Erbarmen als der Grund unseres Heilsglaubens und unserer Seligkeit erscheine. Also: Gottes Erwählung und Verwerfung ist keineswegs eine willkürliche, sondern sie ist durch die Eigenart göttlicher Gnade selbst motiviert. Wie das Wort der Gnade richtend und aufrichtend (s. o. S. 339 ff.) auf den Einzelnen wirkt, so wird auch die Gnadenwahl sich je nach dem Erfolg der göttlichen Berufung gestalten (s. § 52, 2). Trotz dem gleichen natürlichen Widerstande (Mentenz) oder im Hinblick auf die gleiche rein passive Empfänglichkeit (*capacitas more passiva*) aller sündigen Menschen entsteht doch ein „ungeheurer Unterschied“ (*ingens discrimen*), je nachdem der Einzelne sich von der Gnade in seinem Gewissen überwinden läßt oder wider sein Gewissen sich gegen die Gnadenanerbietung dauernd auflehnt. Vom Standpunkte des zeitlosen göttlichen Heilswillens betrachtet, werden dann nothwendig diese, durch Gottes kritische Geistesmacht zu vollendetem Widerstande sich selbst Bestimmenden oder „Verstochten“ als die „Verworfenen“ (*reprobi*) bezeichnet werden dürfen, die durch eigene Verschuldung dem Gericht verfallen. Hingegen erscheinen alle diejenigen, die durch Gottes belebende Geistesmacht zum bußfertig kindlichen Glauben an die freimachende Gnade gelangen und bis ans Ende darin beharren (s. w. u. § 53), als die „Erwählten“ oder „Erprobten“, die ohne ihr „Verdienst und Würdigkeit“ sich allein der Sündenvergebung in Christo getrösten. Welche „Einzelnen“ und warum gerade

sie zu der einen oder andern Kategorie gehören, ist und bleibt selbstverständlich ein für uns unerforschliches, weil im Mysticism der göttlichen und menschlichen Freiheit wurzelndes Problem. Da gilt es, aller Grübeleien entsagen, mit „Furcht und Zittern“ die eigne Seligkeit schaffen (Phil. 2, 12) und der tiefen Weisheit göttlicher Liebeszucht und geordneter Gnadenwirksamkeit vertrauen.

Auf die naheliegende, aber unberechtigte Zweifelsfrage, ob nur „Wenige selig werden“ (§ 60), giebt der Herr, nach dessen Wort „Viele berufen, aber Wenige auserwählt“, d. h. erprobt sind (Matth. 22, 14), die ablehnende Antwort: „Ringet darnach, daß ihr durch die enge Pforte eingehet“ (Luk. 13, 24; Matth. 7, 13 f.).

3. Wir werden also, wenn von der „Gnadenwahl“ die Rede ist, in der dogmatischen Lehre vom Heilsglauben (Pisteologie) immer wieder auf die göttliche Heilsordnung zurückgreifen müssen, um den göttlichen Heilswillen in seiner universellen und zugleich erzieherischen Bedeutung zu erfassen. Universell ist er, weil er allen heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Seelen gilt, für die Christus der Herr gestorben ist. Erzieherisch wirkt er aber, weil er als ein bedingter (*voluntas ordinata et conditionata*) an er als ein bedingter (*voluntas ordinata et conditionata*) an die Einzelnen richtend und aufrichtend herantritt, um sie durch die vorbereitende, neugebärende und vollendende Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes zur Freiheit der Kinder Gottes zu führen. Der Heilsglaube, als das einzig mögliche Empfangsorgan für die Gnade, entwickelt sich also stets unter göttlicher Heilspädagogie. Vorbereitend erscheint in dieser Hinsicht die Berufung (*vocatio*), die vor Allem durch das Wort Gottes (§ 45) an die Einzelnen herantreten muß, um jene innerliche Sinnesänderung (*μετένοια*) herbeizuführen, die wir im Zusammenhang mit der Erleuchtung (*illuminatio*) und der Erweckung (*resuscitatio*) als den Anfang des persönlichen Heilsglaubens bezeichnen und werthen können (§ 52). Im vollen Sinne neugebärend wird aber die Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes uns erst da entgegentreten, wo in dem göttlichen Act der „Rechtfertigung“ (*justificatio*) die Gotteskindschaft (*adoptio in filios Dei*)

dem einzelnen bußfertigen Gläubigen zu Theil wird (§ 53) und zwar im engsten Zusammenhange mit seiner Wiedergeburt (regeneratio) und Bekehrung (conversio). Schließlich werden wir die vollendende Gnade zu Tage treten sehen in der fortschreitenden Heiligung (sanctificatio) und täglichen Erneuerung (renovatio) des wiedergeborenen Gotteskinds, um uns die Frucht des Heilsglaubens, d. h. die sich in den „guten Werken“ bethätigende Liebe unter dem Gesichtspunkte der Vollkommenheit und Freiheit eines Christenmenschen (perfectio et libertas christiana) und seiner innigen Gebetsgemeinschaft mit dem Herrn (unio mystica) zu vergegenwärtigen (§ 54). Im Unterschiede von der ethischen Beleuchtung dieser Fragen, die stets vom Gesichtspunkte der eigenartigen christlichen Lebensbewegung und -bethätigung ausgehen wird und muß (s. o. S. 539), hat die dogmatische Pisteologie die Lehre von dem werththätigen Glaubensgehorsam und dem Gebetsleben des wahren und vollkommenen Christen stets unter dem Gesichtspunkte der vorbereitenden, neugebärenden und vollendenden Gnade Gottes zu betrachten. Daß hierbei die Lehre von den Gnadenmitteln (§§ 45 ff.) und von der Kirche als Gnadenmittelgemeinschaft (§§ 49 f.) die nothwendige Voraussetzung bilden, versteht sich für den dogmatischen Denker im geordneten Systeme der christlichen Heilswahrheit von selbst (s. o. S. 299 ff., 304 ff.).

§ 51. Zusammenfassung.

1. Unter Voraussetzung des ewigen (§ 26) und universellen (§ 27) Heilsrathschlusses läßt sich die göttliche Bestimmung der Einzelnen zur Seligkeit oder ihre Erwählung unter Abwehr jeglicher menschlicher Mitwirkung (Synergie) nur im Zusammenhange mit dem Glauben an den allein wirksamen Gnadenwillen Gottes in Christo verstehen und richtig werthen.

2. Dieser göttliche Gnadenwille ist weder als geheimnißvolle Willkür (Prädestination), noch als zwingende Naturmacht (Determinismus) zu fassen. Er tritt vielmehr als eine geordnete

und befreiende Geistesmacht (§ 45) durch die Gnadenmittel (§§ 44 ff.) innerhalb der Reichsgemeinde Christi (§§ 49 f.) richtend und aufrichtend an den einzelnen sündigen Menschen heran. Daher erscheint der dauernde Widerstand der Ungläubigen, d. h. der Verstockten und Verworfenen als schlechthin selbstverschuldet, der bis ans Ende sich bewährende Kindschaftsstand der Gläubigen, d. h. der Erprobten und Auserwählten als schlechthin verdienstlos.

3. Gemäß göttlicher Heilsordnung hat die dogmatische Pisteologie, entsprechend der vorbereitenden, neugebärenden und vollendenden Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes, den Heilsglauben unter einem dreifachen Gesichtspunkte zu betrachten:

- a) im Zusammenhange mit der Berufung als Erleuchtung und Erweckung (§ 52);
- b) im Zusammenhange mit der Rechtfertigung als Wiedergeburt und Bekehrung (§ 53);
- c) im Zusammenhange mit der Heiligung als in der Liebe sich werththätig bewährendes Gebetsleben des wahren (vollkommenen) Christen (§ 54).

Ann. Um den Zusammenhang der positiven Darlegung unserer Lehre vom Heilsglauben und der Heilsordnung nicht zu unterbrechen, geben wir die Schrift- und Kirchenlehre, sowie die Darstellung des Gegenstandes erst am Schluß des Capitels (§ 54).

§ 52. Der Heilsglaube und die Berufung.

1. Daß die göttliche Erwählung (§ 51) nicht den Charakter willkürlicher Vorherbestimmung Einzelner zum Heil und Anderer zum Unheil an sich trägt oder tragen kann, zeigt sich vor Allem in der vorbereitenden Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes oder in der sogen. Berufung, durch welche in gottgeordneter Weise die Heilsanerbietung an Alle herantreten soll (§§ 26 f.). Freilich geschieht dies weder plötzlich (auf einmal), noch auch zwangsweise (gewaltthätig). Denn der väterliche Heilsgott ist ein Gott der Ge-

waltet eine ähnliche Verschiedenheit der Gaben und Aufgaben, die einem Jeden zugewiesen sind (Matth. 25, 14 f.). Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert werden. Ja, die Art und — sagen wir geradezu — das verschiedene Maß der berufenden Gnadenanerbietung wird bestimmend sein auch für das Endurtheil Gottes.

Diese Verschiedenheit des Berufes und der Berufung können wir mitten unter uns, d. h. innerhalb der Christenheit selbst, also in der Gemeinschaft der sogen. „Berufenen“ fort und fort beobachten (1 Kor. 7, 24). Es wachsen Viele auch unter den als Kinder Getauften (s. o. § 47, 3) heran, ohne daß jener Ruf des heil. Geistes in einer ihr Gewissen bewegenden Weise (s. w. u. sub 2) an sie herangetreten ist. Die Verwahrlosung der Massen, der weltliche Sinn der Reichen und sogen. „Gebildeten“, die todte Kirchlichkeit Vieler, denen das berufende Wort noch kaum ihr Innerstes bewegt hat, — dies Alles weist uns hin auf ein Namenchristenthum, das grauenenerregend ist und gerade unter den erfolgreich Berufenen das Bedürfnis nach innerer Mission gegenüber diesen „getauften Heiden“ wachgerufen hat.

Und dennoch ist die berufende und vorbereitende Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes bei den wirklichen Heiden oder Ungetauften eine wesentlich andere, als bei den als Kinder Getauften. Die letzteren bewegen sich von Jugend auf in der christlichen Atmosphäre. Und durch die Taufgnade (§ 47 S. 410 f.) steht das Kind bereits in der Heilsgemeinschaft und ist den Wirkungen des christlichen Gemeinlebens mehr oder weniger unterstellt. Und wo das erziehende und berufende Wort an es herantritt — in Haus und Schule, durch Eltern und Lehrer, durch die Kirche und deren Amtsträger (§§ 49 f.) —, da soll es ihm zum Bewußtsein bringen, daß es aus Gnaden in Christo bereits ein Kind Gottes ist. Daher wird hier die Berufung stets an die tatsächliche Gotteskindschaft anzuknüpfen haben, um diese zum wahren Heilsglauben ausreifen zu lassen. Ein bewußter oder nachweisbarer Proceß der „Bekehrung“ (§ 53, 2) — geschweige denn ein

aparter „Bußkampf“ oder „plötzliche Sinnesänderung“ — wird da keineswegs eintreten müssen. Vielmehr erscheint es normaler und gesunder, daß das Kind als getauftes Christkind behandelt und zum vollen Bewußtsein des ihm bereits geschenkten Gnadengutes gebracht werde. Daß damit die verschärfte Verpflichtung christlicher Gesinnung und Lebensbethätigung ihm ans Herz gelegt werden muß, versteht sich von selbst.

Anderz ist es gegenüber wirklichen Heiden. Denn da kann ja — bei der Berufungs- oder Missionsarbeit — von den Kindern nur insoweit die Rede sein, als die noch nicht christlichen Eltern sie freiwillig zur Schule bringen. Es wird sich dann bei den Heranwachsenden — ebenso wie den Erwachsenen gegenüber — die vorbereitende und berufende Gnadenwirksamkeit darin kund geben, daß man sie zu Christo, als zu dem für sie gestorbenen Heilande führt, durch Erweckung des schlafenden Gewissens und durch Einführung in das Wort Gottes. Daß in dieser Hinsicht die berufende Geistesarbeit auch bei den Heiden nicht sozusagen auf eine tabula rasa stößt, sondern Anknüpfungspunkte — als Erweise für die universelle *vocatio gentium* — zu finden vermag, werden wir aus der nun folgenden Betrachtung der universellen Wirksamkeit und des vollen Ernstes göttlicher Berufung zu entnehmen im Stande sein.

2. Zunächst will ins Auge gefaßt sein, daß die (specielle) göttliche Gnadenanerbietung in Christo die (universelle) Gottesoffenbarung durch Natur und Gewissen voraussetzt (s. § 29), ja an diese anknüpfen muß. Gott hat sich auch den Heiden gegenüber nicht „unbezeugt gelassen“ (Apostelg. 14, 17). Auch ihnen ist das „Erkennbare Gottes“ offenbar (Röm. 1, 19 f.) indem „ihr Gedas „Erkennbare Gottes“ offenbar (Röm. 1, 19 f.) indem „ihr Gewissen sie bezeuget“ (Röm. 2, 15) und sie des wahrnehmen an der „Schöpfung der Welt“, so daß sie keine Entschuldigung haben. Dem „unbekannten Gott unwissend Gottesdienst zu thun“ sind sie im Stande (Apostelg. 17, 13) und beweisen damit, daß sie „göttlichen Geschlechts“ sind (Apostelg. 17, 29). Ja, „in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, ist ihm annehmbar“ (*δεξιός*

Apostelg. 10, 34). Aber gleichwohl sind sie „ohne Gott“, d. h. ohne die Gewißheit der Gottesgemeinschaft in der Welt (Eph. 2, 12; Gal. 2, 8; 1 Theß. 4, 5). Gott hat alle Heiden wandeln lassen ihre eignen Wege (Apostelg. 14, 16) und die Zeit der Unwissenheit übersehen (Apostelg. 17, 30). Auf diese Art hat Er in ihnen das Bewußtsein ihrer Heillosigkeit wecken wollen, um zu seiner Zeit ihrem Heilsbedürfnis entgegen zu kommen.

Diese schon im alten Testament prophetisch angekündigte Bestimmung der Heiden zum Heil (vgl. Bd. II, 1 S. 652 f.) soll sich nun erfüllen durch die allmählich fortschreitende Berufung, durch die Er „gebent, allen Menschen an allen Orten Buße zu thun“ und „Allen vorhält den Glauben“ im Hinblick auf jenen Tag, da er den Erdbreis richten will (*μελλει κρίνειν*) mit Gerechtigkeit (Apostelg. 17, 31).

Auf eine „Krisis“ Aller und in Allen ist es also bei der Berufung zunächst abgesehen. Der Ernst sowohl, als die Wirksamkeit des berufenden göttlichen Gnadenwillens zeigt sich nicht etwa darin, daß nunmehr auch Alle „zur Erkenntnis der Wahrheit“ kommen und sie im Glauben annehmen müssen, und zwar in dem Sinne, daß sie der Gnadenbotschaft im Evangelium (§ 52, 2) gar nicht zu widerstehen im Stande sind. Dies setzte eine zwangsweise oder mechanische Art der Geisteswirkung voraus, die wir schon oben (S. 545 f.) als Gottes unwürdig abgewiesen haben. Aber noch weniger dürfen wir einen Gegensatz statuieren zwischen einer „scheinbar“ universellen Berufung (*voluntas signi*) und einem „tatsächlich“ particularen Heilswillen (*voluntas beneplaciti*). Das hieße nichts anderes, als dem heiligen Gott der Gnade eine jesuitische *reservatio mentalis* zutragen und seine, alle Menschen umfassende Heilsabsicht mit dem Schandfleck täuschender Scheinwahrheit brandmarken. Auch läßt sich das Problem nicht etwa dadurch lösen, daß wir in Gottes Berufung einen doppelten Willen unterscheiden: nämlich den vorhergehenden allgemeinen Gnadenwillen (*voluntas antecedens*), kraft dessen Allen das Heil dargeboten werden soll, und einem nachfolgenden speciellen,

nämlich nur diejenigen der Seligkeit theilhaftig werden zu lassen, welche die Heilsanerbietung gläubig annehmen. Dies widerspräche — wie wir schon oben (Bd. II, 1 § 26) nachgewiesen haben — nicht bloß dem Wesen der überzeitlichen Selbstbestimmung Gottes, sondern setzte auch einen zwiespältigen Gegensatz in dem einheitlichen göttlichen Heilswillen voraus.

Allen diesen falschen, rein menschlich gedachten Lösungsversuchen des hier vorliegenden schweren Problems entgehen wir nur dadurch, daß wir die durchaus ernstlich gemeinte und allüberall wirksame Berufung im Hinblick auf ihr Ziel und ihren Erfolg (s. w. u. sub 3) als eine heilsordnungsmäßig geordnete und religiös-sittlich bedingte ansehen, d. h. als *voluntas ordinata et conditionata* (wie die Alten sagten) zu verstehen suchen. Wirksam ist sie in der That stets und allüberall, wo das Wort, als Mittel der Berufung und als Träger des heil. Geistes (§ 45), an den Einzelnen herantritt. Ja, wir können sagen: in diesem allgemeinen Sinne (*sensu medio*) wirkt der vorbereitende und berufende Gottesgeist in der That unwiderstehlich, d. h. das Wort Gottes richtet aus, wozu es bestimmt ist, seinem Inhalt (Gesetz und Evangelium) und seiner Geistesart (kräftig und zweischneidig) entsprechend (s. o. S. 339 f.). Nur müssen wir die an die Einzelpersonlichkeit herantretende, zuvorkommende und vorbereitende Gnade nicht wie eine Naturmacht (*gratia infusa* oder *medicinalis*), sondern als befreiende, d. h. den Geist klärende und erleuchtende, den Willen erweckende und bewegende ansehen (*gratia excitans* et *praeparans*). Sie setzt — wie wir oben sahen (§ 51 S. 543 f.) — in dem natürlichen Menschen erst die Möglichkeit der Selbstentscheidung (durch die *voluntas liberata*) und bringt jene heilsame und ernste Krisis hervor, die schließlich für die Seligkeit oder Unseligkeit der Einzelnen entscheidend wird.

Daß schließlich — wie der Herr selbst warnend hervorhebt (Matth. 20, 16; 22, 14 2c.) — nur relativ „Wenige“ dem nöthigenden Rufe (Luk. 14, 23) folgen und durch den „engen Weg und die enge Pforte“ zum Reiche Gottes eingehen wollen (Matth. 7, 13 f.),

hängt wohl damit zusammen, daß der Verzicht auf Selbstkraft und Selbstruhm, sowie die Nothwendigkeit des Selbstgerichts dem alten Menschen ein Greuel ist, ja wie „eine Herabwürdigung“ (Decadententhum!) erscheinen muß. Denn er spreizt sich gern als ein „Uebermensch“, der „jenseits von Gut und Böse“ sein Leben in eigener Vernunft und Kraft „ausleben“ will und vermeintlich auch kann. Deshalb kommt der „Reiche“ so schwer ins Himmelreich (Matth. 19, 24) und die „Weisen und Klugen“ (Matth. 11, 25 vgl. 1 Kor. 1, 18 ff.) so schwer zu der geistlichen Armuth, die der Herr als erste Bedingung der Seligkeit preist (Matth. 5, 3). Sein eigenes Leben hassen (Joh. 12, 25), das Leben verlieren, um es zu gewinnen (Matth. 10, 39; Luk. 9, 24), ja den schmerzlichen Tod der Buße sterben — und dies ist die Bedingung für die belebende Macht des Gnadenrufes — mag und kann der natürliche Mensch nicht. Er scheut das Kreuz und schreckt zurück vor jener Forderung der Selbstverkrüppelung (Matth. 18, 8 f.), die Christus für den Fall des „Aergernisses“ an seine Jünger stellt. Weil der stolze und selbstbewusste Mensch seiner eigenen Erbärmlichkeit so schwer inne werden mag, so braucht er auch keinen Gott des Erbarmens. Ja, er ärgert sich an dem Evangelium von der Gnade (Matth. 11, 6; 13, 57) und verfällt jener Krisis, vor der Jesus mit ergreifendem Ernste warnt (Joh. 9, 39).

Es muß also dazu kommen, daß alle Einzelnen sich für oder wider Christum entscheiden (Matth. 12, 30): die Ungläubigen, indem sie sich an jenem Wort vom Kreuze ärgern (1 Kor. 1, 23; vgl. 1 Petr. 2, 7 ff.) und durch eigene Verschuldung es bis ans Ende abweisen (Matth. 13, 14 ff.; Joh. 12, 48); die Gläubigen, indem sie durch die berufende Gnade ihren Geist erleuchten und ihren Eigenwillen brechen lassen zu wahrer, gottgeschenkter Freiheit der Kinder Gottes (Joh. 7, 17; 8, 31 ff.).

3. Dies letztere ist jedenfalls der gottgewollte Segenserfolg der zuvorkommenden Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes, wie sie in der Berufung zu Tage tritt. Sie soll vor Allem klären und jene Erleuchtung (illuminatio) herbeiführen, die den Menschen

erst in vollem Sinne verantwortlich macht (Joh. 8, 12; 12, 35 f.). Zunächst will die Erleuchtung in dem Sinne gefaßt sein, daß sich für Alle, die das Wort hören, die Zurechnungsfähigkeit steigert. Kraft jener Berufung hört die mit „Unwissenheit“ zusammenhängende Selbsttäuschung der Menschen in Betreff ihres Verhältnisses zu Gott auf. Denn nun — nachdem Christus gekommen und zu ihnen geredet — „können sie nichts vorwenden, ihre Sünde und zu ihnen geredet“ (Joh. 15, 22 vgl. 9, 41). Mit der Schärfung des Gewissens geht also eine Erhöhung der Verantwortlichkeit Hand in Hand. Ob sie „das Wort hören“ oder „es lassen“, d. h. ihm folgen oder ihm widerstehen (Ezech. 2, 5 ff.; 3, 11. 27) — es soll doch Allen verkündet werden „zum Zeugniß über sie“ (Matth. 24, 14 vgl. 10, 18). Indem das Licht der Gnade und das Zeugniß des heil. Geistes an die einzelnen Seelen herantritt, wird mit der speciellen Heilsanerbietung auch die Schuld des sündigen Widerpruchs gesteigert und der natürliche Mensch eben dadurch — wie wir oben sub 2 gesehen — zur Gerichtsreise gedrängt. Die sogen. „Sünde wider den heil. Geist“ (i. Bd. II, 1 S. 518 ff.), die einzige, die der Herr (Matth. 12, 32 f. 2c.) als unvergebbar bezeichnet, setzt eben einen hohen Grad der Erleuchtung in Folge der Berufung voraus, indem der Widerstand („wider besseres Wissen“) schließlich den Charakter bewußter Auflehnung gegen Gottes Gnadenabsicht trägt. Diese Steigerung der „bösen Freiheit“ bis zum dämonischen Höhepunkt der Gottesleugnung oder Selbstvergötterung ist ein Erweis nicht bloß des richterlichen Zornwillens, sondern auch der unbegreiflichen Geduld Gottes, sofern Er die Sünde sich auswirken läßt bis zur Gerichtsreise (i. w. u. § 60). Dies gilt ebenso für die Einzelpersonen, wie für ganze Gemeinwesen. Wo die Gottesthaten geredet haben und das Gotteswort „zum Zeugniß über sie“ gepredigt worden, da steigert sich die Verantwortlichkeit und die das Gericht oder die Verdammniß wachrufende Verschuldung. Das können wir nicht bloß an Jerusalem wahrnehmen (Matth. 23, 37 f.), sondern auch an all den Städten, wo seine Thaten geschehen waren und die sich doch nicht gebessert hatten

(Matth. 11, 20 ff. vgl. Luk. 10, 12 ff.). Denn wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert werden (Luk. 8, 18; Mark. 4, 25; Matth. 13, 12; 25, 29). Jedenfalls soll durch die Berufung dem unseligen Mischzustande und der kläglichen Halbheit in der natürlichen Welt der Sünde entgegengewirkt, kurz: jener Zweiherrendienst und jenes Sinken auf beiden Seiten, jenes „nicht kalt, noch warm“, sondern „lau“ sein, dadurch überwunden werden, daß jedes Wort des Gesetzes warnend und richtend, jedes Wort des Evangeliums lockend und aufrichtend an die Einzelnen herantritt (s. o. § 45 S. 340 ff.).

Damit berühren wir den eigentlich gottgewollten Hauptzweck der Berufung, nämlich die wahre Erleuchtung und die rechte Erweckung in den einzelnen heilsempfänglichen Seelen herbeizuführen. — Gottes Gnadenabsicht zielt auf die heilbringende Erleuchtung (*illuminatio salutifera*) in dem Sinne ab, daß der Heilshunger durch vertiefte Sündenkenntnis geweckt, und der Heilsdurst durch das Verständnis der evangelischen Gnadenbotschaft gestillt werde. Der durch die Sünde verdunkelte Geist des Menschen muß vor Allem zur Klarheit über sich selbst gelangen, um bis zur Klarheit in der Erkenntnis Christi durchzudringen. Diese erleuchtende Wirkung des heil. Geistes ist wohl zu unterscheiden von der inspirirenden (*charismatisch-wunderbaren*, s. o. S. 349 f.). Jene bezweckt das Heil der Einzelseelen, diese die göttliche Offenbarungswahrheit zur heilsgeschichtlichen Begründung des Reiches Gottes. Die Inspiration ist eine Machtwirkung des heil. Geistes, die (eventuell auch wider den Willen des Menschen) ihn fortreißt und zum Zeugnis drängt. Die Erleuchtung hingegen soll in dem Einzelnen persönlich die Erkenntnis seiner Schuld bewirken, um auf diesem Wege zugleich ein inneres Verständnis für die Heilsanbietung in Christo herbeizuführen. Wenn man jene vertiefte Sündenkenntnis ausschließlich als die Erleuchtung „aus dem Gesetz“ (*illuminatio legalis seu paedagogica*) bezeichnet, so verkennt man, daß das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo (und also auch die *illuminatio evangelica*)

uns am tiefsten zu demüthigen geeignet ist (s. o. S. 342 ff.). Andererseits kann und soll die Klarheit und Erhabenheit der göttlichen Willensoffenbarung im Gesetz uns nicht bloß die göttliche Forderung (als Folie für unsere Sünde und Verdammlichkeit, wie einst am Sinai die seines Volkes), sondern auch die Liebesabsicht Gottes kund thun, die unsere Erlösung bezweckt und beschafft (vgl. § 28 S. 607). Immerhin: soll anders der Heilsglaube in gottgeordneter Weise zu stande kommen, so wird beides, die Erkenntnis des heilig drohenden und warnenden Gotteswillens (im Sittengesetz) und das Verständnis der Heilsbotschaft (im Evangelium von Christo) zusammenwirken müssen, um in dem persönlichen Menschengenossen nicht bloß das heilbringende Wissen (die *notitia*), sondern auch die das Heil bedingende Willenszustimmung (*assensus*) herbeizuführen. Ohne jenes Wissen um den Inhalt der Gnadenbotschaft und ohne diese zustimmende Ueberzeugung kann es zur wahren Sinnesänderung und Glaubenserweckung im sündigen Menschen schlechterdings nicht kommen.

Wie das physische Licht nicht nur leuchtet, sonder auch erwärmt, so vermag die berufende Gnade, d. h. das Licht, wie es insonderheit von der Person Christi (§§ 33 ff.) ausgeht, nicht bloß uns über uns selbst zur Klarheit zu führen, sondern auch im innersten Herzen jene Sinnesänderung (*μετάνοια*) herbeizuführen, in welcher mit der Sünden- und Heilserkenntnis das ehrfürchtige Vertrauen und die sehnstüchtige Heilshoffnung Hand in Hand gehen. Daß Gottes Gnadenzusage in Christo mir persönlich, als einem arm gewordenen Sünder, gilt, ist das Wagnis des Glaubens, durch welchen — unter Voraussetzung der Erkenntnis (*notitia*) und der Zustimmung (*assensus*) des Willens — jene Zuversicht (*fiducia*) herausgehoben wird, die das Wesen des Heilsglaubens ausmacht. Die innerlichste bewusste Bewegung des Herzens, die solchen Umschwung herbeiführt, kraft deren der begnadigte Mensch aus dem todbringenden Schlafe der Sicherheit und aus der erschlaffenden Lust des Sündendienstes aufgerüttelt werden soll, nennen wir seine Erweckung. Diese ist noch nicht eins mit

der vollen Bekehrung (s. § 53, 2). Ja, sie ist in manchen Fällen nur der kritische und gefährliche Durchgangspunkt zu dem vollen und freudigen Heilsglauben. Es sind sozusagen die ersten Symptome eines Glaubens, der noch vorzugsweise Gefühlskarakter trägt und sich erst in der Aufsechtung (als fühlloser Glaube) bewähren und im dauernden (praktischen) Gehorsam kund geben soll. Wir dürfen daher kein zu großes Gewicht legen auf die ersten Bußschmerzen und Seligkeitsempfindungen der sogen. „Erwecken“ (Neophyten). Auch will dabei ins Auge gefaßt sein, daß die Erweckung nicht bloß als der Anfang wirklicher (erstmaliger) Bekehrung erscheint, sondern fort und fort im Christenleben eintreten wird und muß, wo der Ruf der Gnade, gegenüber der großen Gefahr des Einschlummerns, uns zum Wachen und Beten mahnt (Matth. 26, 40 f.). Eine innerliche Erweckung muß also ein jeder wahre Christ erleben, der die erleuchtende und tröstende Macht der berufenden Gnade erfahren will. In dieser neuermachten Glaubensgesinnung werden Ehrfurcht und Sehnsucht stets derart verbunden sein, daß jene (als Pietät) dankbar aus Gottes Hand nimmt, was Er uns in Christo schenken will und bereits geschenkt hat; diese (als Gebetsstimmung) hinausschaut auf den Herrn, der uns trotz unserer Schwachheit zur Vollendung führen will und das Erbe der Kinder im Reiche Gottes verheißt hat (s. § 54, 1). Das Böllner- und Schächergebet (s. Bd. I, S. 67 ff.) können uns als Prototypen gelten für jene wahre innere Erweckung, die den sündigen Menschen erst in vollem Sinne heilsempfänglich erscheinen läßt, nachdem der Herr — durch sein „Nephtata“ — ihm das geistliche Ohr geöffnet. Wie er aber zum Erlebnisse der wiedergebärenden und rechtfertigenden Gnade gelangt, hat der nächste Paragraph darzulegen.

§ 52. Zusammenfassung.

1. Die vorbereitende Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes tritt als göttliche Berufung — im Anschluß an den heilsgeschichtlichen Beruf Israels (§ 28) — durch die Kirche, als die

Reichsgemeinde Jesu (§ 49), mittelst der Predigt des Wortes (§ 45) an alle Einzelnen, wie an ganze Völker in providentiell verschiedener Weise (§ 14) heran, um die noch Ungetauften (Heiden, § 29) zu Christo, als ihrem Heilande, zu führen und die als Kinder Getauften (§ 47, 3) zum vollbewußten Heilsglauben zu erziehen.

2. Unter Voraussetzung der allgemeinen Schöpfungsoffenbarung in Natur und Gewissen (§§ 12, 16, 29, 2) soll der speziell berufende Gnadenwille Gottes durch Gesetz und Evangelium (§ 45, 2) in ernster und wirksamer Weise alle Menschen zu jener heilsamen Krisis nöthigen, in welcher die Einzelseele in den Stand gesetzt wird, sich für oder wider Christum zu entscheiden (§ 51, 2).

3. Der gottgewollte Erfolg dieser zuvorkommenden Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes erweist sich — neben jener klärenden und kritischen Wirkung im Herzen der Widerstrebenden — bei allen denen, die jenem göttlichen Rufe willig folgen, in der Erleuchtung und in der Erweckung. Die Erleuchtung giebt sich kund als vertiefte Selbst- und Heilserkenntniß, die Erweckung als erwachende Glaubensgesinnung, durch die der bußfertige Mensch in anbetender Ehrfurcht und Sehnsucht die Gnade Gottes in Christo zu erfassen bestrebt ist.

§ 53. Der Heilsglaube mit Beziehung auf die Rechtfertigung, Wiedergeburt und Bekehrung.

1. Die dogmatische Behandlung der Lehre von der Rechtfertigung — namentlich in ihrer engen Wechselbeziehung zu den Begriffen „Wiedergeburt“ und „Bekehrung“ — hat ihre ganz besonderen Schwierigkeiten. Schon in praktischer Hinsicht muß zugestanden werden, daß für den schlichten Christen das Wort „Rechtfertigung“ mit seinem orthodoxen Anhauch einen fremdartigen Klang hat. Den „modernen“ Menschen berührt es vollends unangenehm, weil er dadurch an den confessionellen Streit erinnert wird. Und wenn nun gar die Dogmatik von der Rechtfertigung als einem „decla-

ratorischen Acte“ oder „richterlichen Urtheil Gottes“ redet, durch das der sündige Mensch ohne eigene Mitwirkung und mit Ausschluß der Werke „allein durch den Glauben“ zu der Gerechtigkeit gelangen soll, die vor Gott gilt, so berührt dies manches eifrige Gotteskind, das mit seiner „Wiedergeburt“ und „Bekehrung“ es wirklich ernst meint, fast wie starres Eis! In zagenden und innerlich angefochtenen Seelen findet zwar Luthers aus der Sündennoth herausgeborener Angstruf: „wie kriege ich einen gnädigen Gott“ — den lebhaftesten Widerhall. Und die gewisse Zusage der Sündenvergebung und Schuldentlastung um Christi willen legt sich wie Balsam auf wunde Herzen, die zu Gott schreien gelernt haben. Aber die Rechtfertigungslehre — ja selbst der in diesem Worte enthaltene Grundgedanke — bleibt dem unmittelbaren Gefühlsstandpunkte auch warmgläubiger Christen meist unzugänglich, während die Begriffe „Wiedergeburt“ und „Bekehrung“ stark von ihnen betont und im Zusammenhange mit der Heiligungstendenz verwerthet werden. Und doch galt unseren Reformatoren jener „Grundartikel, von dem man nicht lassen noch weichen dürfe, es falle denn Himmel und Erde und was nicht bleiben will“ — mit vollem Rechte als ein Fels ihres Trostes und als Fundamentstein des protestantischen Lehrgebäudes.

Auffallend könnte es allerdings erscheinen, daß in den Evangelien und speciell in dem Munde Jesu (s. w. u. § 54, a) das betreffende Wort (*δικαιοῦν*, *δικαιοῦσθαι*) überhaupt selten (Matth. 11, 19; 12, 37; Luk. 10, 29; 16, 15) und im Sinne der Freisprechung des Sünders vor Gott nur einmal vorkommt (vgl. Luk. 18, 14, wo von dem an seine Brust schlagenden Zöllner gesagt wird, daß er „gerechtfertigt“ hinabging in sein Haus). Eine nähere Erklärung dieses schon alttestamentlich gangbaren Wortes giebt der Herr nicht, während Er allen Nachdruck auf die Sündenvergebung, sowie auf Buße und Glauben legt. Die ungeheure Tragweite, die namentlich der Apostel Paulus diesem Begriffe zuschreibt, erleichtert keineswegs dessen lehrhafte und praktische Verwerthung in Predigt und Katechese. Selbst Luther, der gegen die römische Werktriberei diesen hochheiligen Artikel immer wieder „treibet“, hat das Wort „Rechtfertigung“ im Kleinen Katechismus keinmal gebraucht. In der Erklärung des dritten Artikels, wo es eigentlich hingehörte, fehlt zwar nicht der sachlich bedeutsame und entscheidende Grundgedanke von der Sünden-

vergebung allein um Christi willen. Aber eine Erwähnung oder Darlegung des Wesens der Rechtfertigung suchen wir dort vergeblich, während sie in der Augsburgerischen Confession und in den übrigen lutherischen Bekenntnisschriften doch einen breiten Raum einnimmt, ja Rom und den Schwarmgeistern gegenüber immer wieder als der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* hervorgehoben wird (s. w. u. § 54 sub b). Hat es doch Luther (in seiner Praefatio in Ep ad Gal. 1535) ausdrücklich betont, daß in seinem Herzen dieser Eine Artikel herrsche. Denn „der Artikel von der Rechtfertigung ist Meister und Fürst, Herr, Obmann und Richter über alle Lehren, die es giebt“. Der rechtfertigende Glaube an Christus ist es, von dem Luther dort sagt: *ex quo, per quem et in quem omnes meae die nocteque fluunt et refluant theologiae cogitationes*.

Der lutherische Dogmatiker wird sich also aus praktischen, wie principiellen Gründen dazu gedrängt sehen, das hier vorliegende Problem nicht bloß in seiner fundamentalen Bedeutung zu erfassen, sondern auch in seiner Fruchtbarkeit und seinem Trostreichtum darzulegen. Auffallend könnte es nur erscheinen, daß wir erst hier — am Schluß unserer systematischen Darlegung von der Heilsganeignung — auf diese „Hauptlehre“ zu sprechen kommen. Allein dies scheint nur so. In der That ruht unsere ganze Lehrentwicklung auf diesem Grundgedanken, als dem principiellen Ausgangs- und Zielpunkt gesund lutherischer Glaubenslehre (vgl. Bd. I, S. 253 ff. und 432 ff.). Denn was ist der „Christus für uns“ anders, als der Gewissheitsgrund unseres persönlichen Heilsstandes? Und wie kommt es zum „Christus in uns“ anders, als durch das freisprechende Gnadenurtheil des Gottes, der sich des bußfertigen Sünders erbarmt und dem wenn auch zagenden, aber aufrichtigen Glauben das „Verdienst“ Christi (§ 41) zurechnet? Dieses Gnadenurtheil beruht ja, wie wir (§§ 25 ff.) gesehen, auf dem ewigen göttlichen Liebesrathschluß. Es erscheint heilsgeschichtlich verbürgt, in Wort und That angebahnt durch die vorbereitende Offenbarung in Israel (§ 28), dem Volk heilsgeschichtlichen Berufs. Es ist uns in der Person (§§ 33 ff.) und dem Werk (§§ 39 ff.) des gottmenschlichen Heilsmittlers als ein Gesamturtheil Gottes über die erlöste und versöhnte Menschheit entgegengetreten. Und wir sahen schließlich (§§ 43 ff.), wie der heil. Geist als die wiedergebärende

Gottesmacht durch die Gnadenmittel (§§ 44 ff.) innerhalb der Heilsgemeinde (§§ 49 f.) den einzelnen Gläubigen diese alleinseligmachende Freisprechung von Sünde und Schuld nahezubringen und anzueignen vermag. Erwählung (§ 51) und Berufung (§ 52), sowie in vorbereitender Weise Erleuchtung und Erweckung (§ 52, 3) bahnten ja nur an, was der lebendige Heilsglaube in zitternder Freude erlebt: dir sind in Christo deine Sünden vergeben, die Schuld ist getilgt, Gott nimmt dich, den reinen und an Christum ehrlich glaubenden Sünder, in Gnaden an Kindesstatt an und giebt dir so die beseligende Gewißheit deiner persönlichen Wiedergeburt!

Dies ist — schlicht gesagt — der trostreiche Inhalt, ja der Kern des Rechtfertigungsproblems. Die Sündenvergebung d. h. der Schuldverlaß und die Freisprechung des Sünders von Seiten des heilig der Sünde zürnenden Gottes ist aber eine so ungeheuer große Sache, ja eine so gewaltige, welt- und herzbewegende Thatfache, daß der natürliche, ungeborene und unwiedergeborene Mensch sich daran zu Tode zweifeln kann, ohne die Gewißheit zu erlangen, einen gnädigen Gott zu haben. Diese Gewißheit fehlt z. B. dem gesammten Heidenthum (s. o. § 29). Sie wird uns nur verbürgt durch das Evangelium von Christo, dem Sünderheilande (§ 45). Und der geängstete Sünder gelangt zu solcher persönlichen Heilsgewißheit, d. h. zu dem freudigen Heilsglauben einzig und allein kraft jener Rechtfertigung aus Gnaden, durch die er ein wiedergeborenes Gotteskind wird.

Wir reden hier also nicht von jenem allgemeinen Gottesurtheil, wie es — auf dem ewigen Heilrathschluß (§ 26) beruhend — in Christo (§§ 39 ff.) die gesammte Menschheit als erlöste und versöhnte, ja als den Gegenstand göttlichen Wohlgefallens umfaßt (Luk. 2, 14; 2 Kor. 5, 19 ff.; Eph. 1, 5 ff.). Diese „Rechtfertigung des Lebens“, als eine univervelle, ist zwar auch spezifische Gnadenoffenbarung (Joh. 1, 16 f. vgl. mit Röm. 5, 18). Sie stellt die Menschheit Gottes in Christo als eine „rechtbeschaffene“ hin (v. Hofmann), oder als eine vor Gottes Urtheil gerecht befundene (Ritschl); oder — wenn man's so nennen will (J. Kaftan) — als eine in dem Sterben und Auferstehen Christi bereits zur „Wiedergeburt“ gelangte (s. o. §§ 36 ff.). Dieses Alles bildet aber nur die (allgemeine) Voraussetzung für die wirk-

liche (persönliche) Rechtfertigung und Wiedergeburt des einzelnen Sünders, wie wir sie hier ins Auge zu fassen haben.

Andererseits kann auch von der „Rechtfertigung“ als einem Endurtheil Gottes die Rede sein, sofern Er, der Herr und Herzenskündiger, die Einzelnen „richten wird nach ihren Werken“, als den Früchten des Glaubens, in denen die wahre Liebesgesinnung zu Tage tritt (Matth. 16, 27; 25, 35 ff.; Röm. 2, 6 ff. vgl. mit Joh. 5, 29; Offenb. Joh. 20, 12; 2 Kor. 5, 10; Jak. 2, 14 ff.). Der Hinweis auf die „Werke“ gilt dann — bei der schließlichen Promulgation des göttlichen Rechtfertigungsurtheils — als der Erweis dafür, daß der Herzenskündiger die innere Stellung der Gläubigen richtig gewerthet, d. h. daß der Glaube kein toter war, sondern sich in den Werken als ein lebendiger erwies (vgl. Matth. 7, 16–21 mit Gal. 5, 22; Eph. 5, 5 ff.; Jak. 2, 17 ff.). Auf die Bedeutung und Tragweite dieses schließlichen Gerichtsurtheils Gottes werden wir später (§§ 60 f.) einzugehen haben. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet gleicht sich der scheinbare Widerspruch zwischen der Lehrweise eines Paulus und Jakobus vollständig aus (s. v. u. § 54 sub a).

Für unsere gegenwärtige Frage nach der Beziehung des Heilsglaubens zur Rechtfertigung, Wiedergeburt und Bekehrung handelt es sich um den Eintritt des einzelnen Sünders in das Verhältniß der Kinderschaft durch jenes freisprechende Gnadenurtheil in dem Herzen Gottes. Wir werden daher zunächst die Eigenart dieses Rechtfertigungsurtheils selber und zwar in seiner nothwendigen Beziehung zum persönlichen Heilsglauben näher zu bestimmen haben. Daran muß sich die Untersuchung knüpfen, ob und in wie weit mit dieser „Rechtfertigung“ auch die Wiedergeburt (sub 2) und die Bekehrung (sub 3) als Zeugnisse des neuen Lebens im Gnaden- und Kinderschaftsstande des Christen gesetzt erscheinen.

Auf Grund der vorbereitenden Gnade, deren Erfolg uns in der Erleuchtung und der Erweckung entgegentrat (§ 52, 3), kennzeichnet sich die wiedergebärende (centrale) Wirksamkeit des heil. Geistes ganz eigentlich dadurch, daß sie — kraft der im Evangelium sich kundgebenden und in Christo gewährleisteten barmherzigen Liebesgesinnung Gottes — den einzelnen heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Menschen thatsächlich in das Kindesverhältniß zu Gott aufnimmt. Wir sahen, wie sich dies mittelst der Taufe (§ 47)

in geheimnißvoll sacramentaler Weise vollzieht. Unter Voraussetzung der Heilsbedürftigkeit und Heilsempfänglichkeit des Täuflings wird diesem die Sündenvergebung und die Aufnahme in die Gotteskindschaft um Christi willen zugesagt und so die „Wiedergeburt aus Wasser und Geist“ als Keimpunkt eines neuen Lebens gesetzt (s. o. S. 416 ff.). Daher bildet auch für den heranwachsenden und gereiften Christen die göttliche Gnadenthat der Taufe das Siegel seiner persönlichen Rechtfertigung vor Gott. Diese selbst besteht aber nicht etwa in einer (mythischen) Umwandlung der Natur des Menschen durch einen geistlichen Heilungsact (*actus medicinalis*) kraft eingegossener Gnade (*gratia infusa*). Dies setzte eine magische Weise der Heilsbeschaffung voraus, wie sie auf physischem Gebiete allenfalls denkbar wäre (z. B. bei den Krankenheilungen), nicht aber dort, wo die angefochtene und schuldbeladene Seele genesen und der Gewissensnoth abgeholfen werden soll. Hier handelt es sich um die Herstellung eines neuen religiös-sittlichen Verhältnisses des sündigen Menschen zu dem persönlichen Heilsgott, d. h. um ein Verhältniß, das nicht mehr durch das Schuldbewußtsein und Mißtrauen des Sünders gestört erscheint. — Andererseits müssen wir daran festhalten, daß sich in der Rechtfertigung nicht etwa ein derartiges Urtheil vollzieht, kraft dessen der Sünder für gerecht zu achten sei, sofern er in Folge der vorbereitenden Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes sich „gebessert“ und in der That ein neues Leben begonnen habe. Dann käme es — im Widerspruch zum Wesen der neugebärenden und alleinwirksamen Gnade — auf eine, wenn auch nur theilweise Mitwirkung des Menschen an, und bei dieser Voraussetzung einer Synergie wäre im Hinblick auf die Unzulänglichkeit aller menschlichen Leistung jede Möglichkeit einer freudigen Glaubenszuversicht und Heilsgewißheit ausgeschlossen; oder, wo sie einträte, müßte eine Art pharisäischer Selbstrechtfertigung sich den Weg dazu bahnen. Ja, hier droht die furchtbare (dämonische) Gefahr, daß der tugendstolze Mensch in Folge von Selbsttäuschung jener verhängnißvollen Sicherheit verfällt, die das Gegentheil wahrer, demüthiger Gotteskindschaft ist.

Man hat daher mit einem gewissen Recht darauf hingewiesen, daß jener in Gottes Herzen sich vollziehende Begnadigungsact kein analytisches, sondern ein synthetisches Urtheil in sich schließt (Rant-Mitschl). Damit soll gesagt sein, daß Gott den heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Sünder nicht für gerecht erkläre, weil und sofern er bereits als ein gläubiger und Liebe übender Christ vor Gott und Menschen ganz oder theilweise gerecht sei, sondern weil und sofern ihm durch Gottes Zusage und Zueignung (*Synthese*) die Gerechtigkeit erst dargeboten werde. So richtig und wahr dies an und für sich ist, so wenig reicht es aus, deutlich zu bestimmen, um was es sich bei dem Rechtfertigungsact handelt. Denn dieser darf doch nicht als ein unbegründetes oder unmotivirtes Begnadigungsurtheil Gottes angesehen werden, durch welches Er kraft seiner „gern verzeihenden väterlichen Liebe“ den Sünder aus Herz nimmt und durch die frei dargebotene Gabe der „Rechtschaffenheit“ die Zagheit oder das Mißtrauen in ihm überwindet. So soll (nach Mitschl) für den Sünder, der „Verzeihung“ erlangt hat, die stetige (zutrauliche) Annäherung an Gott als den Vater ermöglicht werden. Es könne nunmehr der Sünder selbst „in sittlicher Weise wirken“, ja im „Selbstgefühl“ seiner Freiheit und christlichen „Vollkommenheit“ ein neues Leben der Demuth und Liebe im Dienste des „Reiches Gottes“ beginnen und durchführen. Hier droht ein gefährliches (pelagianisches) Moment sich in den Proceß der Rechtfertigung und Wiedergeburt einzuflechten, indem der Mensch — nach Wegräumung des „Vornurtheils“, als ob Gott dem Sünder zürne — als selbstthätiger Factor innerhalb der christlichen Gemeinde die Reichsarbeit zu thun im Stande sein soll.

Die Rechtfertigung selbst darf jedenfalls nicht als ein willkürliches, blos aus der „verzeihenden“ Vaterliebe Gottes herzuleitendes Gnadenurtheil angesehen werden. Das hieße die Heiligkeit und den berechtigten, ja innerlich nothwendigen Zornwillen Gottes gegenüber der Sünde verkennen, bezw. ihm die schuldige Ehrfurcht versagen. Wir wissen es, und haben es in der Lehre vom Heilsrathschluß (§§ 26 f.) und von der Versöhnung (§§ 39 ff.), sowie in unserer ganzen bisherigen charitologischen Untersuchung erwiesen, daß Gott der Herr lediglich um Christi willen demjenigen die Schuld erlassen und die Gerechtigkeit zurechnen kann und will, der sein Herz und seinen Willen dem zuvorkommenden Zuge des Geistes öffnet und ebendadurch (s. w. u.) zu dem heilsempfänglichen Kindesstimm im Glauben gelangt. Eine „Synthese“ liegt in diesem freisprechenden Urtheil nur insofern, als Gottes schuld-

tilgende Gnade und unser empfänglicher Kindesinn (uno actu) so zusammentreffen, daß sein Geist nunmehr unseren Geist belebt und erneuert. Eine „Synergie“, d. h. Mitwirkung unsererseits, ist dabei ebenso ausgeschlossen, wie jegliches „Verdienst“. Aber der belebende Funke zündet, und das sonst so kalte Herz steht in Flammen! Ist Jemand in Christo, so ist er in der That „eine neue Creatur“ (2 Kor. 5, 17 ff., Röm. 8, 1), aber das alles von Gott aus, der uns mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christ, uns die Sünden nicht zurechnet und die Gerechtigkeit (geschenkweise) darbietet, die vor ihm gilt, weil sie von ihm allein ausgeht (Röm. 3, 24 ff., 7, 23 f., 5, 1 f., 8, 31 ff.). So vollzieht sich das Wunder der Befreiung des sündlich geknechteten Willens aus pur lauter Gnade, ohne unser Zuthun, als ein innerliches Erlebnis. Wir erfahren es an uns selbst, wenn die Schuldenlast von der Seele genommen ist, daß es der Herr ist, der uns frei macht (Joh. 8, 36); wo aber „der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor. 3, 17). Er allein wirkt das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (Phil. 2, 13). Denn jener Heilsglaube ist und bleibt bloßes Empfangsorgan in dem Herzen des um Christi willen Begnadigten und Gerechtfertigten (Phil. 3, 9). Die also gefasste „schlecht-hinige Abhängigkeit“ wird in den Kindern Gottes der eigentliche Hebelpunkt selbsteigner Lebensbewegung in dankbarer Gegenliebe zu dem, der uns zuerst geliebt hat (1 Joh. 4, 9 ff. v. 19). Durch die wiedergebärende Wirksamkeit des heil. Geistes und kraft des gläubig aufgenommenen Wortes von der Versöhnung kommt es überhaupt erst zu jener geheimnisvollen, für den heilstdurstigen Menschen be- seligenden Einigung des Schöpfers und des Geschöpfes. Im Heilsglauben d. h. in dem herzlichen, unbedingten Vertrauen zu der mir persönlich geltenden Gnadengabe in Christo gelangen Gottes Rath und des Menschen That wirklich und wahrhaft zu lebensvoller Durchdringung. Wir können nun mit dem Apostel triumphirend bekennen: „Ich lebe — doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“ (Gal. 2, 20 vgl. Joh. 17, 23).

Dies wird uns vollends klar werden, wenn wir das tiefe

Problem der Rechtfertigung aus Gnaden in seinen begrifflich unterschiedenen, aber sachlich zusammengehörigen Einzelmomenten ins Auge fassen. Diese ergeben sich uns aus der Analogie mit der grundlegenden Erlösung und Versöhnung in Christo (§§ 39 ff.). In dem Werke Christi vollzog sich ja nur heilsgeschichtlich (objectiv) für die ganze Menschheit das, was dem einzelnen Gläubigen durch den Rechtfertigungsact innerlich (subjectiv) angeeignet werden soll. Was Christus als der gottmenschliche Heilmittler (§§ 33 ff.) im Stande der Erniedrigung (§ 36) und der Erhöhung (§§ 37 f.) durch sein Wort angebahnt (§ 40), durch seinen Opfertod vollbracht (§ 41) und durch seine Auferstehung (§ 42) besiegelt hat, bot uns die göttliche Gewähr für die vollgültige Sühne der Menschheitsünden, für die vor Gott geltende wahre Gerechtigkeit und für die in dem Gottes- und Menschensohne (§ 35) thatsächlich wiederhergestellte Gotteskindschaft der Menschheit, sofern sie in Christo, dem zweiten Adam, als unter Einem Haupte zusammengefaßt erscheint. So sind es denn auch bei der Rechtfertigung des Sünders vor Gott drei mit einander aufs Innigste verknüpfte Momente, durch die — wenn wir uns auch hier so ausdrücken dürfen — der „Christus für uns“ zu einem „Christus in uns“ worden soll. Dies geschieht eben durch die Rechtfertigung allein aus Gnaden und allein für den Gläubigen, der sich solcher Gnadenthats als einer ihm persönlich geltenden zuversichtlich getröstet. Es ist vor Allem (negativ) die Schuldentlastung durch Sündenvergebung (remissio peccati); sodann (positiv): die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi (imputatio justitiae Christi); und endlich — als Erweis jener durch den Rechtfertigungsact bedingten und thatsächlich von Gott gesegneten Wiedergeburt aus Gnaden — die Aufnahme in die Gotteskindschaft um Christi willen (adoptio in filios Dei).

Zunächst ist der Begriff der Sündenvergebung näher zu begrenzen und vor Mißverständnis zu schützen. Es handelt sich hier nicht um Sündentilgung, als sei in dem aus Gnaden Gerechtfertigten die Sünde von nun an überhaupt nicht mehr da oder „im

verschwinden begriffen“. Dies setzte einen physischen Umwandlungsproceß voraus, den wir als einen dem Wesen der göttlichen Heilsgnade widersprechenden schon oben (S. 566) erwiesen haben. Auch stimmt es nicht mit der täglichen Erfahrung. Denn trotz eingetretener „Vergebung“ bleibt die Gefahr und die Versuchung, nicht bloß von außen (durch die Welt und Satan), sondern auch von innen (durch das eigene Fleisch und sein „Geflüster“), so daß wir eben deshalb einer „täglichen Vergebung der Sünden“ bedürfen. Andererseits sollen wir die Vergebung uns nicht denken als ein bloßes Uebersehen (Ignoriren) der Sünde von Seiten Gottes, als sollte ihrer überhaupt nicht mehr gedacht werden. Es bleibt vielmehr und soll in uns fort und fort nachklingen die heilsame Erinnerung auch an die vergebene Sünde, damit wir uns vor ihrer Wiederkehr hüten und der Versuchung energisch widerstehen lernen. Und doch ist durch die thatsächlich um Christi willen uns zugesagte Vergebung in dem mit Gott versöhnten und befriedeten Gewissen Alles anders geworden. Denn die Schuld — die erkannte und innerlichst schmerzlich empfundene — ist von der zagen Seele genommen. Dies geschieht (in declaratorischer und applicirender Weise) bei jeder Absolution, die der aufrichtig Beichtende im Glauben ergreift (s. o. S. 388 f.). Das vollzieht sich ferner, wie wir gesehen (§§ 44 ff.), durch die Gnadenmittel, durch das Wort und die Sacramente, die uns die Sündenvergebung versiegeln. Mögen wir diesen Vorgang als väterliche „Verzeihung“ bezeichnen, immerhin ist er als Schuldtilgung lediglich um Christi willen zu fassen. Wenn es heißt: das „Blut“ des neuen Testaments sei vergossen für Viele „zur Vergebung der Sünden“ (Matth. 26, 28 2c.); und wenn uns die tröstliche Botschaft wird: „das Blut Jesu Christi macht uns rein von aller Sünde“ (1 Joh. 1, 7; Off. 1, 5; 7, 14; Ebr. 9, 14) — so sollen wir es wissen und in bußfertigen Glauben dankbar hinnehmen, daß sich mit der „Sündenvergebung“ zugleich die „Reinigung von aller Ungerechtigkeit“ vollzieht. In Christo und auf Grund seiner Sühne (§ 41) kommen die in seinen Tod Getauften (Röm. 6, 3 ff.) und seines Verdienstes sich Getröstenden

vor Gott als Begnadigte und Gerechtfertigte zu stehen, weil und sofern sie durch den Glauben mit Christo Eins geworden sind.

Auch hier müssen wir daran festhalten, daß die im Glauben erfasste Schuldentlastung und Sündenvergebung die dankbare Gegenliebe zu dem, der uns zuerst geliebt (1 Joh. 4, 19), mit innerer Nothwendigkeit zur Folge hat. Wie denn auch Jesus in jener großen Liebe der Sünderin, der viel vergeben wurde, das Kennzeichen dafür sieht, daß die ihr geschenkte Schuld eine so große war (Luk. 7, 42 ff.). Aber nur der Glaube hat ihr zum Frieden der Seele geholfen (Luk. 7, 50).

Durch die Schuldtilgung und Sündenvergebung wird aber nicht bloß das „Mißtrauen“ gegen Gott aus dem Herzen der Menschen genommen, sondern auch die Scheidewand zwischen dem heilig zürnenden Gott und dem unheilig sich fühlenden Sünder entfernt. Das Gemeinschaftsverhältniß zwischen ihm und dem Vater ist dadurch wahrhaft und wirklich hergestellt. Dies vollzieht sich eben durch eine, der göttlichen Heiligkeit und Liebe gleichermaßen entsprechende Gerechterklärung (Declaration, actus forensis seu judicialis), durch die Er dem heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Sünder die Gerechtigkeit Christi zurechnet. Dieses positive Moment in dem Justificationsact ist eigentlich nur begrifflich von jenem negativen (der Schuldentlastung und Sündenvergebung) zu unterscheiden. Aber es erscheint doch von großer Wichtigkeit, die Eigenart dieses göttlichen Urtheilspruches richtig zu werthen. Die dem Gläubigen zugerechnete „Gerechtigkeit“ darf nicht wie eine „fremde“ oder ihm „fremd bleibende“, die ihm nicht auch wirklich zu eigen würde, angesehen werden. Denn sonst wäre Gottes declaratorisches Urtheil ein falsches, dem Thatbestande nicht entsprechendes. Vielmehr stellt sie sich uns dar als eine geschenkweise dem Gläubigen dargebotene und zugeeignete, sofern dieser sich der barmherzigen Liebesgesinnung Gottes in Christo getröstet. Dem einzelnen sündigen Gliede der adamitischen Menschheit kann und will also der Gott der Gnade nur dann die Gerechtigkeit schenken, die vor ihm gilt, wenn der in seinen eigenen Augen Umgewordene mit Christo, dem zweiten Adam, im Glauben Eins oder — wie Luther sagte — „Ein Ruche“ geworden. So kann

er auf Grund des göttlichen Wortes (§ 45), sowie durch Eingliederung in seinen Leib (kraft der Taufe § 47) und durch Mittheilung seines Leibes und Blutes (im heiligen Abendmahl § 48) seines Glaubens zuversichtlich froh werden.

Daß dieser seligmachende Heilsglaube die Liebe zu dem Herrn, der uns erkaufte und mit dem hochzeitlichen Gewande seiner Gerechtigkeit geschmückt hat, nothwendig in sich schließt; ja daß die „sittliche Triebkraft“ dieses Glaubens sich in einem neuen Leben werththätig beweisen wird und muß, liegt auf der Hand (§ 54, 1). Im Glauben, als dem spezifischen Empfangsorgan für die Gerechtigkeit aus Gnaden, ist auch immer schon die Liebe des aufgeschlossenen Herzens mit enthalten (i. v. S. 542). Aber doch nur als der nun leise beginnende Pulsschlag des neuen Lebens. Das frei dargebotene Geschenk der Gnade kann nur die ehelich bettelnde Glaubenshand oder das aufrichtige Böllnergebet erfassen und erlangen. Daher ist der also „Gerechtfertigte“ nicht eigentlich der „Rechtbeschaffene“ (v. Hofmann), noch auch der durch „eingegossene“ Gerechtigkeit Christi „Gerechtmachte“ (Pfander, J. L. Beck), sondern vielmehr der aus Gnaden zur Heilsgemeinschaft und Gotteskindschaft in Christo „Berechtigte“, weil er gerade als der sich schutbeladen Fühlende und um Christi willen Begnadigte „Gott recht ist“.

Das dritte Moment in dem Acte der Rechtfertigung, d. h. die wirkliche Aufnahme des begnadigten Sünders in das Verhältniß der Gotteskindschaft (Adoption) ergiebt sich uns als unmittelbare Folge der Sündenvergebung und Gerechterklärung um Christi willen. Wie die Vaterstellung Gottes zu uns (§ 7) nur in dem menschgewordenen Gottessohne (§§ 33 f.) uns verbürgt erschien, so ist es der von dem verkörperten Gottes- und Menschensohne uns verheißene und gesandte heilige Geist (§ 43), der uns Zeugniß giebt, daß wir aus Gnaden Gottes Kinder sind (Röm. 8, 16; Gal. 3, 26; 1 Joh. 3, 1 ff.). Warum? Weil Er uns gezeugt und neu geboren hat durch das lebendige und lebensschaffende Wort der Wahrheit (1 Petr. 1, 23; Joh. 1, 13; 3, 3 ff.) zu Erstlingen seiner Creaturen (Jak. 1, 18).

2. Ist nun die also gefasste und näher bestimmte Rechtfertigung des Sünders vor Gott eins mit seiner Wiedergeburt? Oder ist der bewusste, im neuen Leben bewahrte und bewährte Heilsglaube des bekehrten Sünders (i. v. u. sub 3) das Siegel

dafür, daß nunmehr ein vollkommen „neues Ich“ in uns vorhanden ist, welches die Signatur Christi trägt und solches durch die Heiligung bezeugt, d. h. nunmehr in Gesinnung, Wort und That ein wesentlich sündenfreies Leben zu führen im Stande ist? — Wir berühren hier den unseres Erachtens wichtigsten, aber auch gefährlichsten Punkt der Heilsordnung, mit dem die innerliche Gesundheit des Heilsglaubens nicht bloß innerlich zusammenhängt, sondern geradezu steht und fällt. Von entscheidender Wichtigkeit ist diese Frage, weil hier Alles darauf ankommt, sich vor Selbsttäuschung zu hüten; und eine große Gefahr schließt sie in sich, weil mit der falschen Selbstbeurtheilung eine geistliche Selbstüberhebung eintreten kann, die dem wirklichen Erfahrungsleben des gedemüthigten und nach der Heiligung (§ 54) ernst ringenden Gotteskinds widerspricht.

Was zunächst das „neue Ich“ als Anfangspunkt einer neuen sittlich-religiösen Lebensbethätigung im Geiste Christi betrifft (Frank), so müssen wir doch, wie mir scheint, auf der Hut sein, daß nicht etwa in dem durch Gottes Gnade gerechtfertigten Christen sozusagen ein doppeltes Selbstbewußtsein als durch die Wiedergeburt gesetzt angenommen oder aus ihr gefolgert werde. Der „alte“ und der „neue Mensch“ sind nicht zwei „Iche“ oder „Personen“, die wider einander sind und gegen einander kämpfen. Dies zerstörte geradezu die Einheit unseres geistig-bewußten und persönlichen Wesens (§ 16, 1). Im Gegentheil. Der inwendige Mensch ist durch das Erlebnis der Gnade dem natürlichen oder — ideal betrachtet — unnatürlichen, weil gottwidrigen Zwiespalte entnommen, d. h. jenem Hin- und Hergeworfenwerden zwischen Gut und Böse, jenem unruhigen und ziellosen Zweiherrendienst, jenem kläglichen Schwanken zwischen fleischlicher Weltlust und höherem geistigen Streben! Es wohnen nunmehr nicht „zwei Seelen“ in seiner Brust, die sich von einander scheiden wollen. Denn sein „Herz“, d. h. sein inwendiger Mensch ist für Gott gewonnen, sein Gewissen ist durch die Vergebung der Schuld in Christo zum Frieden gelangt. Seine Seele ist zur dankbaren Freude in der Gewissheit der Gottes-

gemeinschaft und Gotteskindschaft hinausgerettet und eben dadurch neu geboren. Er ist durch Gottes Gnade — trotz seinem steten Gefühl der ihm noch anklebenden Sünde — heilig, weil ein in Christo geheiligtes Gotteskind, das — bildlich geredet — die Wundenmale Jesu an sich trägt und mit Christo gekreuzigt ist.

Die Wiedergeburt — obwohl sie sich fort und fort als gottgesetzter Anfang eines neuen Lebens im geistlichen Wachsthum der Christen bewähren soll und wird — ist also ihrem Wesen nach zwar nicht eins mit der Rechtfertigung, aber doch die unmittelbare Folge der Sündenvergebung und der Gnadenzusage. Nur daß sie — persönlich und subjectiv gefaßt — sich kennzeichnet durch den empfänglichen und gläubigen Kindesinn, der, wie wir schon in der Lehre von der Taufe gesehen (§ 47, 3), die einzige Bedingung ist für den Eintritt der neuen Geburt aus dem Geist (§. 406 ff.). Daher wird sich auch in dem heranwachsenden und vollends in dem bewußt entwickelten Menschen die Gewißheit seiner Wiedergeburt nur auf Gottes Zusage und jene Glauben erweckende und stärkende Gnadenthätigkeit stützen. Im engsten Anschluß an die „Taufgnade“ (§. 410 f.), die ihm schon als Kind zugesprochen wurde durch das Wort Gottes und die Eingliederung in die Kirche, als dem Leibe Christi (§ 49), soll der erwachsene Mensch, wie Luther sagt, fort und fort „in die Taufe kriechen“ und täglich wieder herauskommen der „neue Mensch“, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Lauterkeit der Wahrheit (Eph. 4, 24; Kol. 3, 9). Dies ist nicht ein zweites, sondern dasselbe Ich, nur jetzt als ein aus Gott geborenes nicht mehr in der Gottesferne sich zerquälend, sondern in der Gottesnähe seiner Kindschaft froh geworden und seines Glaubens lebend (Röm. 1, 17). Wir nennen diese innerliche lebensvoll-geistliche Aneignung der Wiedergeburtsgnade die Bekehrung des Christenmenschen. Hier gelangt nur zu steter bewußter Entwicklung und innerlicher Wahrheit, was ihm durch die Taufe aus Gnaden geschenkt worden ist (§. 402 ff.). Sobald die Sünde als bewußte Personensünde sich geltend macht (§ 23), und durch das erwachende Schuldbewußtsein der Kindesinn verloren zu

gehen droht, wird und muß die anfangs rein gottgeschenkte „Wiedergeburt“ — in ihrer gleichsam unbewußten Form — zu bewußtem Besitz gelangen, sozusagen das durch Christum „Ererbte“ in heißem Gebetsringen des erwachten Gewissens ein Selbsterlebtes und schließlich auch ein „Selbsterworbenes“ d. h. ein wirklich persönlicher „Besitz“ werden. Nicht als sollte und könnte der Mensch sich die Wiedergeburt und Gotteskindschaft ganz oder auch nur theilweise selbst erringen. Sie ist und bleibt ein Gnadengeschenk Gottes. Aber Zeugniß des Besitzes ist die stetige Aneignung im Glauben und die stetige Arbeit in der Liebe. Denn wer lieb hat oder recht thut, ist aus Gott geboren und kennet Gott (1 Joh. 2, 29; 4, 7; 5, 1 ff.). Die Zeugungskraft ist und bleibt allein der Geist Gottes (Joh. 3, 3 ff.; 1, 13) und sein Wort (1 Petr. 1, 23; 1, 3; Jak. 1, 18); und der Mutter Schoß, der sie empfängt und als neugeborene Kindlein mit der vernünftigen unverfälschten Milch des Evangeliums ernähren soll (1 Petr. 2, 2 ff.), ist die Kirche Christi, als seine Reichsgemeinde, der die Gnadenmittel anvertraut sind (§ 49). Aber der Odem- und Pulsschlag der also aus Gott Geborenen ist das Symptom ihres Lebens; und die stete, selbst-eigene Bewegung und Nahrungsaufnahme erscheint als die Bedingung ihres normalen Wachsthums. Und nach dieser Nahrung hat Niemand wirklichen Hunger, er arbeite denn (f. w. u. § 54, 3).

So wäre es also ein arger Mißverständnis, ja ein irreführender Mißbrauch des Wortes „Wiedergeburt“, wenn wir einen sicheren, ungläubigen, im Sündendienst beharrenden Weltmenschen, weil er getauft ist und den Christennamen trägt, als einen „Rechtfertigten“ oder „Wiedergeborenen“ bezeichnen wollten. Wenn ihm auch — kraft der Taufe — das Recht und die Kraft der Gotteskindschaft zugesprochen, ja factisch von Gott zuertheilt worden ist: die innere Wahrheit und der persönliche Besitz dieses Rechtes und dieser Kraft ist gleichwohl bedingt durch den heilempfänglichen und heilsbedürftigen Kindesinn, der beim heranwachsenden Christenmenschen sich durch die Bekehrung und die neue Lebensbewegung kund geben wird und muß. Die von uns geforderte „Rückkehr zur Taufe“ ist also — wie Hausleiter mit Recht sagt (Jubil. Schrift 1897, S. 180) — „durchaus kein bequemeres Ausrückbissen, sondern lebendige, kräftige, darum auch schmerzliche Glaubensbethätigung, — ein tägliches Sterben und Neuwerden, immer erneute

Bejahung der Vereinigung mit Christus, die erstmals und grundlegend in der Taufe vollzogen worden ist“. Daher sagt Luther, die Buße sei nichts anderes, denn „Wiedergang und Zutreten zur Taufe“. Bußfertiger Glaube und neue Lebensbewegung sind aber immer nur eine Frucht der wiedergebährenden Gnadenwirkung des heil. Geistes, also mit Ausschluß jeglichen Verdienstes und mit aufrichtiger Rückkehr zur „Taufgnade“, die uns nicht verloren geht, so lange die Gnadenfrist währt und die Verstockung — als Sünde wider den heil. Geist (§ 23) — noch nicht eingetreten ist. Aber eine innerliche Krisis, eine bewußte Entscheidung für oder wider Christum ist, wie die Frucht der Verusung (§ 52, 2), so die *conditio sine qua non* — sei es für die wahre Gotteskindschaft, da wir uns der Gnadenzusage im Glauben getreuen, sei es für jene Gottesfeindschaft, die dem Gnadenzuge des heil. Geistes dauernd (in böser Freiheit) widerstrebt. Auf die richtige (dogmatische) Werthung des Processes der Bekehrung müssen wir also ein besonderes Gewicht legen, um uns vor den Leiden hier drohenden Gefahren zu schützen: wir meinen jene todte und faule Sicherheit im Bewußtsein eines ererbten Besizes, oder jene ruhelohe und vielgeschäftige Werkerei im Bewußtsein eines von uns erst zu erwerbenden Gutes.

3. Gegenüber der rechtfertigenden und wiedergebährenden Gnade — dies ergibt sich nothwendig aus dem bisher Gesagten — wird die Bekehrung weder den Charakter einer plötzlichen, durch den Gottesgeist vollzogenen Umwandlung im Bewußtsein und Willensleben des Menschen tragen, noch auch als eine selbsteigne, entschlossene Umkehr vom Wege der Sünde auf den Weg des Heils zu fassen sein. Jenes widerspräche dem erzieherischen Wesen des zeugnenden und überzeugenden Gottesgeistes, der so zu uns redet, daß er uns überrede (*ita suadet, ut persuadeat*). Seiner pädagogischen Eigenart ist alles Abrupte, Gewaltthätige, Plötzliche durchaus fremd. Er überführt wohl, aber er zwingt nicht. Er arbeitet an Herz und Gewissen, um den Menschen „herumzuholen“; aber er thut diese Arbeit nicht so, als hätte er einen „Kloß oder Stein“ vor sich (*truncus seu lapis*), um aus diesem harten Material das „Gottesbild“ in wunderbarer Weise entstehen zu lassen, etwa wie der Künstler am Marmorblock die schöne Gestalt ausprägt. Es setze dies eine Passivität des Menschen voraus, die seinem Wesen widerspricht. Namentlich müssen wir bei den Getauften, die in der christlichen Atmosphäre aufgewachsen und von Kind auf

dem Einfluß des göttlichen Wortes unterstellt worden sind, doch jenes Organ der Empfänglichkeit — wenn auch als *capacitas mere passiva* — voraussetzen, die das geistige Ohr und Gewissen den Wirkungen des Wortes zugänglich macht. Die sogenannten „plötzlichen Bekehrungen“ erregen daher stets den Verdacht des Unge sunden und Krampfhafsten, beruhen auch häufig auf Selbsttäuschung oder tragen gar den Stempel geistlicher Ostentation. Daß Heiden oder weltförmig gewordene Christen solche Stunden der inneren, im Augenblick sich zuspitzenden geistlichen Erschütterung des inwendigen Menschen erleben, ja mit Bewußtsein sich solch eines blitzartigen Momentes der „Erleuchtung“ oder „Erweckung“ zu erinnern im Stande sind, mag ja wohl hier und da vorkommen (s. o. § 52, 3). Darin besteht aber nicht das gesunde und normale Wesen der Bekehrung, die sich — wie wir oben (sub 2) schon hervorhoben — doch stets als ein bis ans Lebensende währender Proceß des bußfertigen Glaubens in jedem wahren Gotteskinde kund geben wird und muß.

Damit erscheint aber auch jener zweite, vielleicht noch gefährlichere Irrthum abgewiesen, als bestünde die Bekehrung in der selbsteigenen Willensumkehr vom bösen auf den guten, vom breiten Wege, den die „Vielen“ wandeln, auf den schmalen, den nur „Wenige“ finden und der zum Leben führt. Wo sich in die Bekehrung des Menschen auch nur ein Moment verdienstlicher Leistung oder Mitwirkung des Menschen einschleicht, da ist bereits jener Grundgedanke der Rechtfertigung „allein aus Gnaden“ zerstört. Und bei der Unzulänglichkeit unserer Umkehr-Versuche — seien es nun gute Vorsätze oder asketische Uebungen — erschiene eine volle Beruhigung des zagenen Gewissens ebenso unmöglich, als eine freudige Glaubenszuversicht. Ja, die dann drohende „Hölle der Ungewißheit“ wäre in solchem Falle immerhin die noch weniger schlimme Gefahr. Denn sie läßt den Menschen doch nicht leicht in den Schlaf der Sicherheit versinken. Aber die ewigen geistlichen Selbstqualereien und die bis zur Verzweiflung (*desperatio*) fortschreitenden Selbstreinigungsversuche können nie und nimmer-

mehr überwunden werden durch den Hinweis darauf, daß Gott den guten Willen für die That nimmt; noch auch kann Gott unseren in der Liebe sich ausprägenden Glauben (*fides caritate formata*) als eine „so große Tugend“ (*tam magna virtus*) werthen, daß sie uns den Stand der Gnade zu sichern vermag. Nein, da hilft nur jene zuversichtliche Verzweiflung (*fiducialis desperatio*), die mitten in der Seelenangst sich der göttlichen Gnadenzusage getröstet und — wenn auch mit zitternder Bettlerhand — die um Christi willen durchs Evangelium dem zerschlagenen Sünderherzen zugesagte Sündenvergebung und Rechtfertigungsgnade ergreift.

So ist die wahre Bekehrung nichts anderes als die kindlich-dankbare und unbedingt vertrauende Annahme oder Zueignung der rechtfertigenden Gnade von Seiten des aus dem Geiste Gottes neugeborenen Menschen. Und diese Bekehrung sind wir so wenig im Stande ganz oder auch nur theilweise selbst zu machen, daß wir vielmehr aus eigenster Unsechtung heraus täglich seufzen lernen: „Befehle du mich, Herr, so werde ich befehrt! Hilf du mir, so ist mir geholfen! Heile du mich, so werde ich heil! Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“

In diesem ringenden und siegreichen Gebetsglauben zeigt sich eben (subjectiv) die Wahrheit unserer geistlichen Wiedergeburt. Nur sollen wir nicht meinen, dieser unser Glaube, als ein stufenweise fortschreitendes Herzensvertrauen, bedinge auch fortschreitende „Stufen der Rechtfertigung“ (J. T. West) oder „Wiedergeburt“ (Hengstenberg)! Weder der Begriff der Rechtfertigung, noch die Idee der Wiedergeburt duldet eine graduelle Bestimmung. Das freisprechende Gnadenurtheil Gottes ist entweder ganz und vollständig da (bei aufrichtigem, wenn auch sensformartigem Heilsglauben), oder vollzieht sich überhaupt nicht (bei unaufrichtiger oder bußloser Herzensstellung). Und das mit der Wiedergeburt geknüpfte Kindschaftsverhältniß kann und soll wohl innerlich sich immer mehr vertiefen und nach außen bewähren, ist aber als solches einer Steigerung nicht fähig, während der mit der Bekehrung eintretende bußfertige Glaube allerdings immer wieder von Neuem — so z. B. bei jeder Beichte und Absolution, sowie beim Abendmahlsgeuß — sich die rechtfertigende Gnade aneignet und der köstlichen, durch das Bad der Wiedergeburt ihm zutheilgewordenen Gnadengabe der Gotteskindschaft froh wird. Dagegen wäre es falsch und irre-

führend zu sagen: der Glaube rechtfertige in dem Maße, als er Sinn und Gemüth der Heiligung öffne (J. Mijsch) oder diese selbst herbeiführe (Jellinghaus). Das hieße unseren Gnadenstand abhängig machen von dem Fortschritt unseres geistlichen Lebens, mag man nun dieses selbst als Zeugniß unserer „Erwählung“ betrachten (wie bei den Schwarmgeistern), oder aber (wie bei den Römern) als ein durch unser Mitwirken bedingtes „Verdienst“ ansehen. In beiden Fällen wäre abermals jene qualvolle Ungewißheit oder jene unheilvolle Sicherheit die verhängnißvolle Alternative, je nachdem man bei strengem Selbstgericht zur Verzagttheit, oder bei eingebildeter Selbstüberschätzung zu geistlichem Hochmuth neigt. Wie unsäglich schwer wird es doch dem natürlichen Menschen, in jenem Sinne „arm“ und „klein“ zu werden, wie Christus es seinen Jüngern, als Bedingung für den Eingang ins Himmelreich, wiederholt ans Herz legt, nämlich „umzukehren“ und zu „werden wie die Kinder“ (Matth. 5, 3 vgl. mit 18, 1 ff.; 19, 14; 20, 25 ff.). Bei den Menschen erscheint es „unmöglich“, aber bei Gott sind alle Dinge möglich. Der Geist des Herrn allein kann es bewirken, daß aus einem sich „reich“ und „satt“ Dünkenden ein „Armer“ und „Hungernder“ werde (Matth. 5, 6). Selbst bei seinen Jüngern hatte Jesus immer wieder Anlaß zu warnen vor jenem Größtenthum und jenem Herrschaftsgelüste, da man nicht im Stande ist zu verstehen, daß im Reiche Gottes die wahre „Kleinheit“ die Voraussetzung aller „Größe“ und das willige „Dienen“ der Weg zur Theilnahme an Christi „Königsherrschaft“ ist (Luk. 7, 28; 9, 48; Matth. 11, 11; Mark. 9, 33 ff.; 10, 43).

Es handelt sich also bei jenem innerlichen Vorgange der Bekehrung vor Allem um die dankbar kindliche Aneignung der wiedergebärenden Rechtfertigungsgnade, oder — was dasselbe ist — um die in aufrichtigem Heilsglauben aus Gottes Vaterhand zu empfangende „tägliche Vergebung der Sünden“ (Jhmels). Aber eben deshalb schließt die „Bekehrung“ — wie schon das Wort (*ἐπιστροφή*, *conversio*) andeutet — zwei Momente in sich, die nothwendig mit einander verbunden sind: einerseits (negativ) die in der Sinnesänderung (*μετένοια*) sich vollziehende Abkehr des Willens von dem weltförmigen Sündendienste; und andererseits (positiv) die fort und fort sich erneuernde und vertiefende Herzenszuehr zu Christo als dem einigen Sünderheilande. Das Eine nennen wir die Buße, das Andere den Glauben. Es liegt auf der Hand, daß beide innerlichst zusammengehören, ja daß sie gar nicht ohne einander in gesunder Weise zu

Stande kommen können (vgl. Mark. 1, 15). Denn ohne Glaubenszuversicht wäre die Buße eine unfruchtbare Keule, die zur Verzweiflung treibt; und ohne tiefere schmerzliche Sündenerkenntnis wäre der Glaube ein bequemes Ruhefassen für satte Seelen. Wie Gesetz und Evangelium, so gehören auch Buße und Glauben notwendig zusammen (s. o. S. 340 ff.). Und zwar nicht so, daß aus dem Gesetz allein die Buße als Sinnesänderung im Selbstgericht, aus dem Evangelium allein der Glaube als Herzenszukehr zu Christo hervorginge. Denn nichts demüthigt so tief, als das zur Krisis drängende Wort der Gnade (s. o. § 45); und nichts drängt uns so zum gläubigen Schrei um Erbarmen, als jener „Zuchtmeister auf Christum“, der den eingebildeten und selbstgerechten Menschen in den Staub wirft. Aber nach Gottes Heilsordnung wirkt doch in erster Linie der heilige Ernst der religiös-sittlichen Forderung die schmerzliche Erkenntnis unserer Sünde und das aufrichtige Bekenntnis unserer Schuld, beides in der Buße sich vereinigend. Der Trostreichtum göttlicher Gnadenverheißung im Evangelium giebt uns aber die beseligende Gewißheit der Schuldbentlastung um Christi willen, wie wir sie nur im Glauben erfassen und erleben können. Tägliche Buße und tägliche Glaubenserneuerung ist die Signatur des bekehrten Christen.

Daß wir uns unter „Buße“ nicht eine sühnende Verkleistung oder gar eine sacramentale Handlung zu denken haben (vgl. § 46 S. 386 f.), versteht sich für den evangelischen Christen von selbst. Als innerlichste und zwar — wie Luther in seiner ersten These sagte — täglich zu erneuernde Buße, setzt sie vor Allem jene „Sinnesänderung“ (*μετανοια*) voraus, die mit vertieftem Schuldbewußtsein Hand in Hand geht. Hier vollzieht sich jenes „tägliche Sterben“ (1 Kor. 15, 31) und jener heilsame „Selbsthaß“ (Joh. 12, 25; Luk. 14, 26), der vor der Kreuzigung des „alten Menschen“ nicht zurückschreckt (Gal. 5, 23; Röm. 6, 6). In dem aufrichtig Bußfertigen muß also die Lust an der Sünde, sowie der weltförmige Sündendienst ausgeschlossen sein (Röm. 6, 12 ff.); d. h. der gerechtfertigte und wiedergeborene Mensch „conspirirt nicht mehr mit der Sünde“ (J. L. Beck), sondern ringt mit ihr als einer stets drohenden Gefahr. Ja, er wird seine Sünde als schwerdrückende Last fort und fort empfinden. Denn an das Kreuz

seiner Eigenart und Unart bleibt er bis zum Tode fest genagelt. Die „Gnade“ wandelt sein Naturell nicht um (s. o. S. 566). Aber die innerste Gesinnung ist doch eine schlechtthin andere geworden. Durch das Kindesverhältniß zu Gott in Christo ist er eine „neue Creatur“ (2 Kor. 5, 17; Röm. 8, 1 ff.), die nunmehr „in Christo lebt“ (Gal. 2, 20 f.). Durch die Sinnesänderung in der Buße hat er zugleich ein schlechtthin neues Verhältniß gewonnen zu der sündigen Welt in ihm und um ihn (1 Joh. 2, 15). Er leidet im Fleisch, hat aber sozusagen mit der Sünde gebrochen (1 Petr. 4, 1 ff.). Die Sünde, die er hassen gelernt hat, mag als eine ihn leicht umstrickende (Ebr. 12, 1 *επιερίστατος*) den täglichen Ruckkampf wachrufen. Aber er lernt es durch den Geist der Gnade „jedes Stäubchen aus dem Gewissen waschen“. Ja, bei geschärftem Sehvermögen wird der bekehrte Christ jeden „Splitter“ im eignen Auge als einen „Balken“ ansehen lernen, der unbedingt entfernt sein will (Luk. 6, 41 ff.; Matth. 7, 3; 18, 10). In Folge der feineren Unterscheidungsgabe und der größeren Verantwortlichkeit wird er das eigene „Fleisch“, das „wider den Geist gelüftet“ (Gal. 5, 17; Röm. 7, 15) und die sündigen „Gedanken, Worte und Werke“, die trotz „willigem Geist“ bei der „Schwachheit des Fleisches“ immer wieder neue „Anfechtung“ herbeiführen (Matth. 26, 41; Mark. 14, 38) — in dem Maße schmerzlicher empfinden, als ihm durch Gottes Gnade so unsäglich viel gegeben ist (Luk. 12, 48).

So muß denn der Christ, wenn seine Besehrung im wahren Sinne sich als eine fortdauernde und fortschreitende Buße bewähren soll, unaufhörlich wider den Satan, die Welt und sein eignes Fleisch ringen, ja in gewissem Sinne vor dem eignen Urtheil täglich ein größerer Sünder werden. Nur der Erfahrung des ehrlich sich selbst prüfenden und richtenden Christen entspricht das, was der Apostel Paulus — der sich selbst den „vornehmsten Sünder“ nennt (1 Tim. 1, 15) — von jenem schmerzlichen Widerstreit zwischen Fleisch und Geist zu sagen weiß (Röm. 7, 21 ff.). Der Unbesehrte empfindet dies kaum; ihm fehlt das geistliche Urtheil, das in die Tiefe geht. Nur der, welcher „nach dem inwendigen Menschen“ Lust hat an Gottes Gesetz und dies ist doch nur bei dem bekehrten Menschen der Fall — weiß auch, daß in ihm, das ist in seinem Fleische, nichts Gutes wohnt (Röm. 7, 18). Und der schmerzlich empfundene „Pfahl im Fleisch“ bringt es dazu, daß er im Gefühle eigner Schwachheit sich an Gottes Gnade genügen läßt (2 Kor. 12, 7 ff.). Denn gerade in solcher „Schwachheit“ kommt Gottes „Kraft“ zur Vollendung (Phil. 3, 12 f.).

Es bewährt sich uns also hier das alte Luthertwort: „Theologia macht Sünder!“ Dies ist eben jene wahre „Theologie des Kreuzes“, die den Bußfertigen immer wieder unter das Kreuz stellt, d. h. zum armen Sünder macht, der sich allein der Gnade Gottes in Christo getrüftet. Hin- gegen erzeugt die „Theologie der Ehren“ jene eingebildeten „stolzen Heiligen“,

die sich über ihre eigene Erbärmlichkeit hinwegtäuschen und in ihrem „Heiligungsfortschritt“ das Zeugniß ihrer „Wiedergeburt“ und „Befehrung“ meinen wahrnehmen und aufweisen zu können. Dabei dürfen wir nicht bloß an „verdienstliche Bußleistung“ (*satisfactio operis*) oder an überverdienstliche Werke (*opera supererogationis*) im römischen Sinne denken. Die größere Gefahr einer Scheinheiligkeit schleicht sich dort ein, wo evangelische Christen, die sich für „befeht“ und „wiedergeboren“ halten, stockblind werden gegen die eigenen Fehler und Sündtünden, und so allmählich zu der Schar jener „Gerechten“ sich zählen, die „der Buße nicht bedürfen“ (Luk. 15, 7). Wie unsäglich schwer wird es solchen „Heiligen“, die „Tiefe ihrer Sünden“ zu erkennen! Und wo sie sie etwa erkennen, sie auch vor Anderen zuzugestehen und zu bekennen, geschweige denn sie im täglichen Berufsleben zu überwinden und zu lassen! Dies ist ein Beweis dafür, daß ihre „Buße“ weder eine gründliche, noch eine aufrichtige ist. Daher bietet auch ihre „Heiligung“ (s. § 54, 1) durchaus keine Gewähr für ihre „Sündenfreiheit“, oder gar „Sündlosigkeit“. Und wenn sie sagen, daß sie zwar noch „Sünde haben“, oder „Schwachheitsünden“ unterliegen, aber nicht mehr „wissentlich“ sündigen oder Sünde „thun“, so ist dies auch nur ein Beweis ihrer Selbsttäuschung und oberflächlichen Selbstbeurteilung. Die Verufung auf 1 Joh. 3, 6 ff. (wer in ihm bleibet, der sündigt nicht etc.) oder auf Röm. 6, 1 ff.; 8, 2 ff. (Freiheit vom Sündendienst und dem „Gesetz der Sünde“) ist hier nicht entscheidend, wenn wir 1 Joh. 1, 8 ff.; 2, 1 ff. und Röm. 7, 21 ff. damit vergleichen oder an die Mahnung zum stetigen Ausziehen des alten Menschen (Eph. 4, 22 ff.; Kol. 3, 9 f.) denken (vgl. Eph. 6, 11 ff. und Ebr. 12, 1 ff.; Jak. 3, 2 f. w. u. § 54, a).

Eins muß uns also feststehen: wo wahre Buße oder Sinnesänderung eingetreten ist, da soll und wird die Lust an der Sünde und damit auch jener leichtfertige Sündendienst aufhören, der den Weltstimm kennzeichnet. Um so mehr aber wird — bei vertieftem Schmerz über die amoch gefühlte und leider auch sich geltendmachende Sünde — das Gebet um Erbarmen sich täglich aus der innersten Seele herausringen. Das ehrliche Beichtbekenntniß und Beichtgebet des gereiften Christen ist aber dann auch die Gewähr dafür, daß seine Befehrung sich nicht bloß (negativ) in bußfertigen Sündenhaß, sondern (positiv) in dem stets erneuerten kindlichen Herzensvertrauen zu Gott, unserm Vater in Christo, fund giebt. Denn es ist die Eigenart des Heilsglaubens, daß er als unbedingte Zuversicht zu dem Gott der Gnade, stets zu-

gleich das freudige Dankgebet in sich schließt, in welchem wir die wunde Seele seiner heilenden Geistesarbeit öffnen und das angefochtene, aber getröstete Herz dem Heilande ganz und gar hingeben. So vereinigt sich in der wahren Befehrung das tägliche Zöllnergebet mit dem Sterbeseufzer des Schwachers. Und wir erkennen es deutlich, daß der Heilsglaube des sich Befehrenden Heilserkenntniß (*notitia*) und Willenszustimmung (*assensus*) zwar notwendig voraussetzt und in sich schließt (s. o. § 52, 3) — denn nicht bloß wie, sondern auch was wir glauben und bekennen, ist für unsern geistlichen Gnadenstand von Bedeutung —, aber entscheidend ist nicht das sachliche „Ueberzeugtsein“ oder das tatsächliche „Fürwahrhalten“, sondern einzig und allein jene persönliche freudige Herzenszuversicht oder jenes anbetende Vertrauen zu dem Herrn, der die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft und die im Geiste Armen selig preist. Mag es auch zunächst nur ein „getröstetes Elend“ sein im Hinblick auf die eigne Schwachheit und die noch drückende alte Natur; ja, mag das Docht auch nur leise glimmen (Matth. 12, 20) und die Senfkorngestalt des Glaubens (Matth. 18, 20); Luk. 17, 6) stetiges Wachstum erfordern (Röm. 1, 17: *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*) — in dem innersten Herzen des aufrichtig sich befehrenden Menschen lebt der Dank für die erfahrene Gnade. Trotz aller Angst und Anfechtung, die ihn immer wieder auf das Wort merken lehrt, spürt er doch den „Frieden“ Gottes im Gewissen und jene „Freude“ in dem heil. Geist, wie sie aus der im Reich Gottes allein geltenden „Gerechtigkeit“ Christi herausgeboren wird (Matth. 6, 33; Joh. 14, 27; 16, 22. 33; Röm. 14, 17). Denn: „wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit.“ Und zwar ist und bleibt sie ein Gnadengeschenk Gottes. Dies demüthigt den Menschen am tiefsten, aber stärkt ihn auch aufs herrlichste. Der Begnadigte weiß sich nun erhoben zur „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ und trotz den Anfechtungen satanischer Macht. Ist Gott für ihn, wer mag wider ihn sein! Ja, er ist „heilig“, weil in Christo ein erlöstes und versöhntes Kind Gottes, im Glauben ein Herr, in der

Liebe ein Knecht aller Dinge. Sein Glaubensgehorsam wird sich alsdann als ein liebethätiger auch in der Heiligungsarbeit bewähren (§ 54).

§ 53. Zusammenfassung.

1. Die wiedergebärende Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes vollzieht sich in der Rechtfertigung, sofern wir darunter jenes freisprechende Urtheil verstehen, kraft dessen der Gott der Gnade, ohne alles menschliche Verdienst der Werke, auf Grund der Versöhnung (§§ 26, 41) dem einzelnen heilsbedürftigen und heilsempfänglichen Menschen (§§ 47, 3, 51 f.) die Sünde vergiebt, die Gerechtigkeit Christi geschenktweise zurechnet und ihn in das Kindschaftsverhältniß aufnimmt.

2. Damit ist die Wiedergeburt als gottgezeugter Anfang eines neuen Lebens in Christo thatsächlich gesetzt. Nach der innerlich-persönlichen Seite kennzeichnet sich aber der Wiedergeborene durch jenen Kindessinn, der im engsten Anschluß an die Taufgnade (§ 47) beim heranwachsenden Menschen als Proceß der Bekehrung zu bewußter Entwicklung gelangt.

3. Die Bekehrung als gläubig-dankbare Annahme der rechtfertigenden Gnade (sub 1) von Seiten des Wiedergeborenen (sub 2) besteht vor Allem (a) in der bußfertigen Abkehr des Willens vom Sündendienste, wie sie sich als Sinnesänderung in verschärfter Selbstbeurtheilung und in der täglichen Bitte um Vergebung der Schuld kund giebt. Damit ist nothwendig verbunden (b) die wachsende Herzenszukunft zu Gott in Christo, wie sie sich als unbedingtes Vertrauen im anbetenden Heilsglauben bezeugt. So gelangt der begnadigte Mensch in der Kraft des heil. Geistes zur wahren Demuth und zu jener „Freiheit eines Christenmenschen“, die sich als liebethätiger Glaubensgehorsam in der Heiligung bewährt (§ 54).

Ann. Schriftbeweis 2c. f. ad § 54, a.

§ 54. Die Glaubensbethätigung in der Heiligung und das Gebetsleben des wahren (vollkommenen) Christen.

1. Wir betreten hier das Gebiet des Heilsglaubens, welches eigentlich ganz und gar in die Ethik hineinzugehören scheint. Der Unterschied ist nur der, daß die Dogmatik die hier sich aufdrängenden Probleme vom religiösen Standpunkte als eine Frucht der göttlichen Gnade in Christo unter steter Wirkung des heil. Geistes betrachtet, während die Ethik dieselben Fragen unter dem Gesichtspunkte der sittlichen Lebensbewegung des Wiedergeborenen zu beleuchten hat. In der Dogmatik handelt es sich also hier um den Abschluß der gottgesetzten Heilsordnung für den zum Heilsglauben durch des Geistes Gnadenwirksamkeit gelangten Menschen; in der Ethik um den Anfang und Fortgang des eigenen Heilslebens im Dienste des Reiches Gottes und innerhalb der menschlichen Gemeinschaftsformen. Dort wird die „Freiheit“ eines Christenmenschen vor Allem als eine gottgeschenkte, im Kindesverhältniß des begnadigten Sünders beruhende und im Kindesverhalten fort und fort zu bewahrende, unter dem Gesichtspunkte der reinen Empfänglichkeit (Receptivität) und willigen Abhängigkeit (Passivität) zu behandeln sein. Hier — in der Ethik — tritt bei der Freiheitsfrage das Moment der selbstthätigen Thätigkeit (Spontaneität) und Wirksamkeit (Activität) in den Vordergrund.

Es liegt also auf der Hand, daß für sich den gesunden christlichen Standpunkt beide Betrachtungsweisen gegenseitig bedingen und ergänzen. Nur daß die Dogmatik als „System der christlichen Heilswahrheit“ den festen Grund legt, auf dem die Ethik weiter zu bauen hat. Die Dogmatik hat es klar zu machen, wie und warum in dem specifisch religiösen Heilsglauben die sittliche Triebkraft enthalten ist. Der Dogmatiker hat deshalb auch die Anweisung zu geben, ob etwa und welchen Werth die sogen. „guten Werke“ innerhalb der Heilsordnung haben. Hier muß sich uns zeigen, daß der Glaube „ein lebendig, thätig und mächtig Ding“ ist und daß die Werke die nothwendige Frucht des lebendigen Glaubens sind. Denn für den Christen giebt es keine wahre Sittlichkeit ohne wahre Frömmigkeit. Und diese wie jene beruht auf der allein wirksamen Gnade Gottes und dem allein empfänglichen Heilsglauben des Gotteskinde. Hier

wie dort gilt jener Satz Augustins, daß die christliche Freiheit eins ist mit der „seligen Nothwendigkeit des Guten“ (*beata necessitas boni*), mag diese im Gebetsleben sich vollziehen (da quod jubes, et jube quod vis), oder im Liebesdienst sich bethätigen (*Deo servire libertas!*).

In der Dogmatik wird nun die Lehre von der Heiligung vielfach unter dem (augustinischen) Gesichtspunkte der „mitwirkenden Gnade“ (*gratia cooperans*) behandelt. Dieser Ausdruck erregt aber mancherlei Bedenken; denn es handelt sich hier nicht um einen bloßen „Beistand“ Gottes des heil. Geistes, oder um eine nunmehrige „Synergie“ des menschlichen Willens. Da würde doch der Verdiensttheorie wieder Thor und Thür geöffnet sein. Alle „Energie“ des durch die Gnade befreiten menschlichen Grundwillens ist und bleibt eine bewußt empfängliche, aus der gottgewirkten Begeisterung hervorquellende. Da gilt der alte Spruch: „Was mir gelingt, ist Gottes Huld; was mir mißlingt, ist meine Schuld!“ — Und der andere: „Was hast du, das du nicht empfangen habest“ (1 Kor. 4, 7.; 2 Kor. 3, 5.)? Und „ohne mich könnt ihr nichts thun“ (Joh. 15, 5 vgl. 3, 36). Die Kraft zur Heiligung des Lebens im Dienste des Reiches Gottes trägt also nach christlich evangel. Anschauung nie und nimmermehr den Charakter der Selbstherrschschaft (Autokratie), oder der Selbstgesetzgebung (Autonomie); freilich auch nicht den Stempel der rigoristischen Gottesherrschschaft (Theokratie) oder des äußerlichen Gesetzeszwanges (Heteronomie); vielmehr ist es die innerliche Freude an dem Gotteswillen (Theonomie) und der begeisterte Gehorsam gegen das wahre Gesetz des Guten (Ennomie), wodurch die Heiligung sich kund giebt. Und gerade der begnadigte und dadurch gedemüthigte Mensch wird sich stets dessen bewußt bleiben, daß mit der Heiligung der stete Kampf wider die Versuchung von Innen und Außen verbunden ist (s. o. § 53, 3).

Im Hinblick auf die Möglichkeit und Gefahr des Rückfalls oder Abfalls — wie sie kein in der Gnade Stehender leugnen darf, wenn er nicht in Hochmuth oder Sicherheit hineingerathen will — muß die Heiligung Kampfescharakter tragen, ja sie wird

zu einem steten Ringen im Gebet. Kommen doch die Versuchungen zu verzweifelndem Kleinglauben, wie zu hochmüthiger Sicherheit auch dem gereisten Christen durch die Einflüsterungen des dämonischen Geistes (sollte Gott gesagt haben?) und die Lockungen zu selbsteigner Verherrlichung (Ihr werdet sein wie Gott). Die Welt, der Teufel, unser eigenes Fleisch und Blut, ja unsere eigenwillige „Vernunft und Kraft“ — sie sind und bleiben, soweit der alte Mensch auch dem Wiedergeborenen noch anhaftet, colossale Mächte der Versuchung! Nur die stete Wachsamkeit (als *timor vigilantiae*) kann ihn davor schützen, sich auf dem Ruhelassen der erfahrenen Sündenvergebung zu ergehen oder die Gnade auf Muthwillen zu ziehen. Das „Schaffen der eignen Seligkeit mit Furcht und Zittern“ ist gerade die heilsame Frucht jenes heilsgewissen Glaubens, der sich allein der Gnade dessen getröstet, der in uns das „Wollen und Vollbringen“ schafft (Phil. 2, 13 ff.; Eph. 2, 10). Andererseits liegt eben diesem Glauben jene Zuversicht zu Grunde, daß der Herr, der das „gute Werk“ in uns begonnen, es auch vollenden will. Nur sollen wir es fort und fort aus seiner Hand nehmen und empfangen. Und dies kann — im Fortschritt der Heiligung — nur so geschehen, wie es im Anfange begonnen hat, d. h. durch die gläubig aufgeschlossene Bettlerhand und durch das in Dankagung sich ausströmende Herz des Gläubigen.

Der lebendige Heilsglaube wird sich stets und allüberall — ich betone dies Ab. Harnack gegenüber — auch im Bekenntniß des Mundes kund geben müssen (s. Bd. I S. 324 ff.). Mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde wird bekannt zur Seligkeit (Röm. 10, 10). Daher legt auch der Herr solchen Nachdruck auf das Bekenntniß des Glaubens (Matth. 10, 32; 16, 16; Luk. 9, 26). Aber es darf kein bloßes Wort- und Lippenbekenntniß sein (Matth. 7, 21). Es bewährt sich als echt und wahr im Gebet und in der That.

Ein demuthsvoll wachsam und ringendes Gebetsleben ist das Zeugniß unseres erfolgreichen Heiligungsfortschritts. Wie es ein Leben in der Kreuzesnachfolge Jesu ist, so bewährt es sich als ein „selbstloses“ durch stetes Empfangen und Aneignen. Wandelt sich so das Gebot ins Gebet, dann ist die kindliche

Furcht vor der Uebertretung eins mit der freudigen Zuversicht, daß seine Gebote nicht schwer sind (1 Joh. 5, 3). Nur soll das Gebet selbst nicht zu einer äußerlichen gesetzlichen Leistung ausarten, geschweige denn als ein Zaubermittel zur Erfüllung unserer „Wünsche“ gemißbraucht werden. Es gehört mit zur Heiligung des Christenlebens, daß wir in Leiblicher Noth vor Allem um Ergebung bitten und Gott die Art, wie er helfen will, anheimstellen. So wird und soll das Gebet um irdische Dinge stets ein bedingtes sein, in kindlichem Vertrauen zu dem, der uns auch ums tägliche Brod bitten heißt. Aber um das Eine was noth thut, um die Guadengabe des heil. Geistes (Luk. 11, 13) sollen und dürfen wir unbedingt und alleweile bitten. Ja, dies Gebet in Gedanken oder Worten, im Kämmerlein, wie in der Gemeinschaft, in Flehen und Danksagen soll die Grundstimmung des Christen sein und bleiben und sein tägliches Leben heiligen. Dann wird er auch wirklich und wahrhaft zu der freudigen Erfüllung jener Reichsgebote gelangen, die der Herr in seiner Bergpredigt, wie in seinem ganzen prophetischen Lehramt (§ 40) den Seinen ans Herz legt. Die in seinem Reiche waltende „Gerechtigkeit“ der Gesinnung und des Lebens ist dann nicht mehr eine vor Menschen scheinende (pharisäische) Wort- oder Gesetzesgerechtigkeit, sondern eine in kindlich dankbarem Heilsglauben immer wieder angeeignete und bewährte „Gerechtigkeit Gottes“ (Röm. 1, 16 ff.) aus pur lauter Gnade. Ja, sie ist und bleibt dann nicht nur ein Gegenstand unseres Sehns, Suchens und Trachtens (Matth. 6, 33), sondern als ein „im Namen Jesu“ fort und fort erbetener Schatz, auch ein schlechtthin verdienstloser, weil gottgeschenkter Besitz (Phil. 3, 9; Röm. 3, 21 ff. Gal. 2, 16; Eph. 2, 8 ff.).

Dies scheint mir auch der Grund zu sein, warum der Herr in der Bergpredigt das vertiefte Gebot (Matth. 5, 17 ff. 21 ff.) mit dem vertieften Gebet (Matth. 6, 5 ff.; 7, 7 ff.) in den engsten Zusammenhang stellt. Ja, man kann sagen, daß jenes herrliche Urgebet, das Er die Seinen gelehrt hat (Matth. 6, 9 ff.; Luk. 11, 2 ff.), mit dem Gedankengange des göttlichen Urgebotes (im Dekalog) eine wunderbare Uebereinstimmung aufweist. Andererseits bezeichnet der Herr zugleich das zusammenfassende Hauptgebot

der Gottes- und Nächstenliebe wiederholt als den Weg zum Leben (Luk. 10, 25 ff.; Matth. 19, 17) und macht die Feindesliebe geradezu zum Kennzeichen der gottähnlichen Vollkommenheit seiner Jünger (Matth. 5, 44-48). Daß aber der Mensch solches aus eigener Kraft erfüllen oder „leisten“ könne, sagt Er nie. Vielmehr heißt es: „wer da bittet, der empfängt“ (Matth. 7, 8: *ὁ αἰτῶν λαμβάνει*); und: „Alles was ihr bittet im Gebet, werdet ihr als Glaubende empfangen“ (*πιστεύοντες λήψετε* Matth. 21, 22). Insonderheit soll das Gebet um den heil. Geist (Luk. 11, 13 ff.), sowie das Gebet in seinem Namen, d. h. wie es aus der Glaubensgemeinschaft mit ihm herausgeboren ist, die Gewißheit der Erfüllung haben; denn dann bitten wir „nach seinem Willen“ (vgl. 1 Joh. 5, 14 f. mit Joh. 14, 13; 15, 16; 16, 24 ff.).

Schön und tief äußert sich über diesen wichtigen und schwierigen Punkt der vielgeprüfte und vielersahrene Pastor F. Lenz († 1895) in seinen von H. Hesse herausgegebenen Predigten („Jesus allein“ 1898 S. 77 f.): Sollen wir nach Gottes Willen beten, so müssen wir Gottes Willen kennen. Und wir kennen ihn ja: „Das ist sein Wille, unsere Heiligung“. Und wir wissen, was es heißt, nach Gottes Willen beten. Die Vaterunserbitten, das sind ja die Bitten nach seinem Willen. Wer nicht im Geist und Sinn des Vaterunser betet, der kann keine Gewißheit haben, erhört zu werden. Im Geist des Vaterunser beten heißt, alle seine Bitten so vor Gott tragen, daß sein gnädiger Wille zu unserer Seligkeit voranstellt, und danach erst unser irdisches Wünschen und Wollen folgt. Im Geist des Vaterunser beten, heißt: so ums Irdische bitten, daß man zuvor ums Himmlische gebeten hat. . . . Um so nach Gottes Willen beten zu können, muß man seinem eigenen Willen sterben täglich. Seinen eignen Willen in allen Dingen Gott dem Herrn zerbrochen zu Füßen legen — das ist das Größte und für das natürliche Herz das Schwerste. Aber erst wenn dies geschehen ist, kommt das Beten nach Gottes Willen! . . . So erscheint die „Eigenwilligkeit“ als das Haupthinderniß für erhörliches und ersolgreiches Beten. Das Gebet ist das allerschärfste Richtmaß für die Lauterkeit der Seele. Der „Menschensohn“ selbst hat im ringenden Gebet das große, demuthsvolle Wort gesprochen: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Luk. 22, 42). Den Seinen aber, die Er in sein hochpriesterliches Gebet einschloß (Joh. 17, 9 ff.), legte Er die Mahnung ans Herz, zu wachen und zu beten, damit sie nicht in Anfechtung und Versuchung gerathen (Matth. 26, 41; Mark. 14, 38).

Die weiteren (praktischen) Einzelheiten in Bezug auf die verschiedenen Arten des Gebets (vgl. z. B. Phil. 4, 6; 1 Tim. 2, 1 ff.; Jak. 1, 5 ff.), sowie seine Bedeutung für die Heiligung des persönlichen und gemeinsamen Lebens hat die christliche Ethik auszuführen. Ueber das Gebet um Gesundheit

und über den etwaigen Werth der sogen. Gebetsheilungen s. o. § 43, S. 314 u. S. 319 f. Die Frage aber, ob unser Gebet auf den weltregierenden und allwissenden Gott einen wirklichen Einfluß ausüben könnte, haben wir bereits Bd. II, 1 § 14 S. 342 ff. u. S. 348 zu beantworten gesucht.

2. Das Gebet hat jedoch nur dann Sinn und Erfolg, wenn es mit ehrlicher Arbeit Hand in Hand geht (*ora, labora*). So wird und muß sich also auch der kindlich dankbare Glaubensgehorsam in der Heiligungsarbeit bewähren. Wir meinen hier selbstverständlich nicht die knechtische Arbeit als Frohndienst; noch auch die lohnstüchtige Arbeit in äußerlichem Verdienst vor den Augen der Menschen. An den „guten Werken“ sollen allerdings auch die Jünger des Herrn und die Kinder Gottes erkennbar sein (Matth. 5, 16, 7, 16 ff.). Es sind die „Früchte“, die sie bringen, und die mit immerer Nothwendigkeit (*necessitate consequentiae*) aus der Wurzel des „guten Baumes“ hervorstachen. Hier kommt aber Alles darauf an, nicht bloß das Wesen und die Eigenart der „guten Werke“, sondern im Zusammenhange christlicher Heilordnung ihren eigentlichen Werth näher zu bestimmen.

Die erste Grundbedingung für jede auch im religiösen Sinne (d. h. vor Gott dem Herzenskündiger) werthvolle That ist die stete Heiligungsarbeit an uns selbst. Ja, es ist dies nicht bloß die wichtigste, sondern auch die schwerste Arbeit. Warum? Weil wir die hier (in unserem sündlichen Naturell) vorliegenden Hemmnisse am genauesten kennen, am schmerzlichsten empfinden (s. o. S. 581), und eben deshalb auch am schärfsten zu bekämpfen haben. Andererseits dürfen die unserer Eigenart innewohnenden Naturgaben nicht brach liegen. Vielmehr sollen sie im Dienste der Menschheit und des Reiches Gottes zu eigenartiger stetiger Gesinnungstüchtigkeit im Charakter (Tugend) und zur muthigen Leistungsfähigkeit in dem uns zugewiesenen Beruf (s. o. § 52, 3) ausgeprägt und entwickelt werden. Dies kann bald in der Form des Leidensmuthes, d. h. der geduldischen Willigkeit im Ertragen aller Uebel (s. § 14, S. 341) geschehen; bald in der Weise der

Arbeitsleistung durch gewissenhafte Verwerthung der gottgeschenkten Natur- und Gnadengaben.

Alles Große im Christenleben wird aus dem Schmerz geboren und durch Leiden verklärt. Da handelt es sich nicht um dumpfe und stumpfe Resignation im Sinne des stolzen Stoicismus gegenüber unvermeidlichen Uebeln; noch auch um „selbstgemachte Pein“ im Sinne des gesuchten Asketenthums nach Art des Buddhismus. Gottgesandtes Leid in willigem Glaubensgehorsam auf sich nehmen und dabei stille halten in kindlicher Geduld und gebetsfreudiger Ergebung — das ist oft die allerschwerste Lebensbewährung und wirksamste Arbeit. Sie weckt nicht bloß das Mitleid der Andern, sondern stärkt ihnen auch den wahren Leidensmuth. Ist doch alles Große in der Menschheit und namentlich in der Heilsgeschichte aus dem Leiden herausgeboren worden! Insonderheit erscheint — wenn wir es so nennen dürfen — das active Leiden, wie es um des Gewissens und um des Bekenntnisses willen im Martyrium zu Tage tritt, als der Höhepunkt aller gottgeheiligten Thatkraft. Nur soll es kein selbstgesuchtes oder selbstverschuldetes sein, sondern den demuthsvollen Charakter der Leidens- oder Kreuzesnachfolge Jesu tragen (Matth. 10, 38; 16, 24; Luk. 19, 27; Kol. 3, 24; 1 Tim. 2, 3; 1 Petr. 2, 20 ff.; 3, 14 ff.; 4, 1. 12 ff.).

„Zum Leiden“ — so möchten wir mit einem neueren, tief greifenden Menschenkenner (Frenssen) sagen — „gehört ein stärkeres Herz als zum Kämpfen. Wehe dem Verblendeten, der sich sträubte gegen das Leiden. Leiden ist ja das Wichtigste; Leiden baut hohe Stufen, daß die Menschheit dem Tag entgegensteige. Aus der Verwehung erblüht die Saat. Alles wahrhaft Große wird aus Leiden geboren. Wehe dem Menschen, durch welchen Leiden kommt. Aber wohl der Welt des Leidens halber. Es muß ja Leiden sein. Und wenn sich Alles erfüllt am Ende der Dinge, wenn das Große klein und das Kleine groß und das Blinde sehend wird, dann werden auch die kleinen Leidträger und Vergewaltigten mit Staunen erkennen: der lebendige Gott ist dennoch durch alle Geschlechter und Völker und Zeitalter geschritten. Er war auch bei uns — mitten im schwersten Jammer und Elend. Und das Ganze ist dennoch Gerechtigkeit gewesen.“ So wahr dies Alles ist — nur in Christo, dem göttlichen Leidträger, erscheint es uns verbürgt (§ 41).

Die positive Seite der bauenden und fördernden Liebesthätigkeit des Christen muß sich aber, soweit es ihm in dem gottgeordneten Berufsleben ermöglicht und zugewiesen ist, zugleich als stete Heiligungsarbeit im Dienste des Reiches Gottes bewähren. Hier handelt es sich nicht um einzelne, geschweige denn selbsterwählte Leistungen oder um gesetzlichen Frohndienst. Auch die sogen. „freie Liebesthätigkeit“ soll im Dienste des Berufs und nach eigenartiger Begabung sich vollziehen. Besondere (asketische) Leistungen oder gesuchte Leiden, die sich der Christ außerhalb seines Berufs auferlegt, haben nicht nur keinen Werth, sondern bergen in sich die Gefahr geistlicher Selbstüberhebung oder eigenwilliger Selbstquälerei. Fasten, Almosen oder gar Gebetsleistungen als „gute Werke“ in besonderem Sinne zu bezeichnen, wird dem evangelischen Christen ebenso fern liegen, als die mönchischen Gelübde der „Keuschheit“ (im scheinheiligen Gewande des Eölibats), des „Gehorsams“ (im äußerlich hierarchischen Sinne der Willenszerstörung) oder der „Armuth“ (im Sinne der gesuchten Besitzlosigkeit). Vollends wird diese Art selbsterwählter „Demuth und Geistlichkeit“ (Kol. 2, 18 ff.) verhängnißvoll, wenn man sie zum Kennzeichen einer höheren, geheiligteren Entwicklungsstufe des „vollkommenen“ Christen zu machen bestrebt ist (s. w. u. sub 3). Daß der Herr solche besondere „Opfer“ von seinen Jüngern fordern kann und will, wo die Selbstbekämpfung oder Berufsnöthigung es mit sich bringt, leugnen wir vom Standpunkte des Evangeliums keineswegs (Luk. 12, 33; Matth. 19, 21, 27 vgl. mit Matth. 5, 30; 18, 8; Mark. 9, 43). Dies ist das Wahrheitsmoment der sogen. *consilia evangelica*. Aber weder bezeichnen sie einen höheren Heiligungsgrad, noch auch sind es die wahren guten Werke. Der Heiligungskampf kann und soll sich gewiß auch im Maßhalten, eventuell im Fasten d. h. in der Enthaltung von Speise und Trank, wo diese uns oder Andern zur Versuchung gereicht, kund thun (vgl. Matth. 6, 16 ff.; 17, 21; 1 Kor. 7, 5; 2 Kor. 6; 4 ff.). Das willige Opfern des Eigenthums und die gottgewollte stete Verwerthung des irdischen Besitzes im Dienste der Bedürf-

tigen ist und bleibt ein Zeichen selbstloser Liebe (Matth. 6, 1 ff.; Luk. 12, 33). Ja, auch der Verzicht auf die Ehe (wie z. B. bei Paulus) kann durch Berufsnöthigung bedingt und nothwendig erscheinen (vgl. Matth. 19, 12). Aber die eigentlichen (normalen) guten Werke werden sich stets in der Sphäre der (naturgemäßen) Berufsgliederung in Haus und Schule, Staat und Gesellschaft, Kirche und Reich Gottes kund geben müssen. Da dienen sie als Erweise unserer Liebe zu Gott und dem Nächsten (Matth. 22, 37 f.; Mark. 12, 28 ff.; Luk. 10, 25 ff.), d. h. gemäß der Weisung des Herrn im Dienste derer, die Gott zunächst als die unserer Hilfe und Liebesarbeit Bedürftigen uns auf den Berufsweg gestellt hat (Luk. 10, 29, 36). Daß hier die Werke der inneren wie äußeren Mission einen uner schöpflich reichen Boden für wahrhaft organische Ausgestaltung und Bethätigung der Heiligungsarbeit finden, liegt für Jeden auf der Hand, der ein Auge und einen Sinn hat für Weisungen göttlicher Berufung (*vocatio externa* 1 Kor. 7, 17. 20. 24), sowie für die richtige, maßvoll demüthige Beurtheilung der eignen Gaben (*vocatio interna*, vgl. Eph. 4, 7. 16; Röm. 12, 3 ff.; 1 Kor. 12, 11 ff.).

Solchen „Werken“ nach dem Willen Gottes und nach der Weisung Jesu (Matth. 5, 16, vgl. 1 Petr. 2, 12) ist auch der Gnadengeld (Matth. 16, 27; 20, 8 ff.) und die Werthung im Endgericht gewiß (vgl. Matth. 25, 21 ff. 31 ff.; Röm. 2, 6 f. 2 Kor. 5, 10; Off. 20, 12). Nur können sie nie und nimmermehr ein wirkliches „Verdienst“ oder einen „Ruhm“ vor Gott begründen oder gar die „Seligkeit“ erwerben (Röm. 3, 23 ff.; 4, 5 ff.; 11, 6; Eph. 2, 8 f.; Tit. 3, 5). Dies ergibt sich aus ihrer Unzulänglichkeit, die jeder nicht ganz verblendete Christ zugestehen wird und muß. Ja, es hat eine tiefe Wahrheit, was ein in der Heiligungsarbeit erfahrener Gottesmann — Heinr. Müller in seinem „Testament eines Christen“ — sagte: „Meine Sünden vermache ich dem Herrn Jesus, der sie getragen, meine guten Werke, auf die ich stolz war, dem Teufel“. Nichts demüthigt so gründlich, als der Tiefblick in unsere sogen. „Leistungen“ vor dem Auge des Herzenskundigers!

3. Und doch reden wir — und dürfen, ja müssen es vom Standpunkte des lutherischen Dogmatikers thun — von der „Vollkommenheit“ eines Christenmenschen! Fordert doch der Herr ausdrücklich von den Seinen das „Vollkommensein“ (Matth. 5, 48), wie das „Heiligsein“ (1 Petr. 1, 15 ff.; 3 Mos. 19, 2). Auch den reichen Jüngling wies Er auf das Ziel der „Ganzheit“ der Gesinnung hin (Matth. 19, 21), ohne aber zu sagen, daß der Mensch es auf diesem Wege erreichen könne. Tiefer dringen wir ein in das Verständniß der christlichen Vollkommenheit — und zwar nach der spezifisch religiösen Seite — wenn wir uns vergegenwärtigen, wie der Herr im Johannes-Evangelium den Seinen die vollkommene Freude zusagt (Joh. 16, 24) und die vollkommene Gemeinschaft erbittet (Joh. 17, 23). Und so reden auch die Apostel von dem Ziel der Vollkommenheit (1 Kor. 2, 6; 14, 20; Phil. 3, 12 ff.; Eph. 4, 13), wie von der wahren „vollkommenen“ Bethätigung des Glaubens (Jak. 2, 22; 3, 2) und der Gottesliebe (1 Joh. 2, 5).

Das ehrliche, beharrliche Ringen nach solchem Ziel (*τέλος*) sittlicher „Ganzheit“ soll ja nach Paulus in dem Gesamtcharakter des Gottesmenschen zu Tage treten als ein Zeugniß seiner Vollkommenheit (Phil. 3, 15: *ὅσοι οὖν τέλει οἶ, τοῦτο φρονώμεν*). Dazu gehört aber, daß ich mich noch nicht für zur Vollkommenheit gelangt ansehe (Phil. 3, 12: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τέτελειώμαι, διόχω δὲ εἰ καὶ καταλαβῶ*). Vgl. 2 Tim. 3, 17, wo übrigens nicht der Ausdruck *τέλειος* vorkommt, sondern *ἄριος*, d. h. aptus, geschikt).

Die Gewißheit unserer Vollkommenheit (in dem religiösen Sinne des Heilsglaubens) beruht einzig und allein auf unserem gottgeschenkten Kindschafs- und Gnadenstande (s. o. S. 540). Sofern Christus uns eine „vollkommene“ Erlösung gebracht (§ 41, vgl. Ebr. 7, 28), ja, weil Er das „Es ist vollbracht“ (*τετέλεσται*) am Kreuze gesprochen, ist auch, wenn wir nur mit ihm unter dem Kreuze Eins werden, unsere Vollkommenheit auch in ihm gewährleistet und „erfüllt“ (wie es Kol. 2, 10 heißt: *ἐστὶς ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*). So gelangen wir auch, als Glieder an seinem Leibe, zur „vollen Mannheit“ oder „zum Maße des Alters der Fülle Christi“ (Eph. 4, 13 vgl. mit Eph. 1, 10 ff. 18 ff.). Dies ist

auch der wahre Sinn jener geheimnißvollen Gemeinschaft (*unio mystica*), da wir in Christo leben und Er in uns (Gal. 2, 20 f. Joh. 17, 10. 22 f.). Der Christ ist „vollkommen“, weil und sofern der „Geist Gottes in ihm wohnet“ (1 Kor. 3, 16; 6, 19) und er ein Tempel des lebendigen Gottes geworden ist (2 Kor. 6, 16 f.). Gott aber will nur in denen wohnen, die „zerschlagenen und demüthigen Geistes sind“ (Jes. 57, 15). Sie allein erleben die Wahrheit des Wortes Jesu: „Wer mich liebet, der wird mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen“ (Joh. 14, 23). Der „Christus für uns“ ist auch hier die reale Grundlage des idealen „Christus in uns“. Dies erkannten wir schon in der Lehre von der Taufe (§ 47), sofern wir durch sie in unserem kindlichen Heilsglauben mit Christo begraben worden und mit ihm auferstanden sind (Röm. 6, 3 ff., Kol. 2, 11), ja nunmehr als „neue Creaturen“ in einem neuen Leben wandeln (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Röm. 8, 1 ff.).

Diese im Heilsglauben uns gewiß gewordene „Vollkommenheit“ hat nichts gemein mit jenem „Perfectionismus“, wie ihn die „heilistischen“ Schwärmer geistern oder die „modernen“ Theologen der Ritschlschen Schule in ihr „Programm“ aufnehmen. Dort waltet jene geistliche Selbstüberhebung, die blind macht gegen die „Tiefe unserer Sünden“ (s. o. S. 581 ff.). Hier tritt jenes moralische „Selbstgefühl“ ein, wie es sich in der angeblichen „Weltbeherrschung“ und „Berufsleistung“ als ein Leben der Vollkommenheit kund geben soll, während in religiöser Hinsicht der Christ durch „Demuth“ und „Ergebung“ in die Wege der „Vorhebung“ zu jenem freudigen „Dankgebet“ gelange, welches das kampffreie Bittgebet (s. o. S. 587 f.) ausschließt! Hier wie dort — trotz dem Protest gegen die römische Verdiensttheorie und Perfectionspraxis — finden wir eine bedenkliche Hinnähe zu jenem pietistisch angehauchten Sittlichkeitsideal, das der Wirklichkeit des Christenlebens mit seinen Anfechtungen und seinem steten Kampfcharakter durchaus nicht entspricht (s. o. S. 590 f.).

Wir dürfen also — nach Schrift und Erfahrung — nur reden von der christlichen Vollkommenheit, wie sie sich aus dem Beharren auf dem einmal gelegten Grunde ergibt (1 Kor. 3, 11). Daher ist mit Recht gesagt worden: des Christen Vollkommenheit besteht in dem

täglichen „vollen Kommen“ zu ihm, dem Herrn, der uns die Gewißheit unserer Gotteskindschaft geschenkt hat. Ein rechter Christ, sagt Luther, steht nicht im Gewordensein, sondern im Werden. „Wer ein Christ ist (d. h. vollkommen zu sein sich einbildet), ist kein Christ“ (d. h. täuscht sich über sich selbst). Die wahre Vollkommenheit kennzeichnet sich als „Ganzheit“ der Gesinnung durch den täglichen heißen Kampf wider die eigene Sünde und durch die stete Heiligungsarbeit in der Liebe, mit der Er uns zuerst geliebt. Diese „Vollkommenheit“ geht und muß Hand in Hand gehen mit dem schmerzlichen Gefühl der eigenen Unvollkommenheit und mit der heißen Sehnsucht nach Vollendung im Herrlichkeitsreiche. So verknüpft sich jener wahre und vollkommene Heilsglaube, der in der Liebe thätig ist, mit jener christlichen Heilshoffnung, deren Erfüllung wir im nächsten Abschnitt werden zu betrachten haben.

§ 54. Zusammenfassung.

1. Die vollendende Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes erweist sich in dem befreiten Willen des neuen Menschen (§ 53, a) als eine Kraft zur Heiligung des Lebens im Dienste des Reiches Gottes. Gegenüber der Möglichkeit und Gefahr des Abfalls oder der Sicherheit, sowie im Hinblick auf die von innen und außen kommenden Versuchungen (Fleisch, Welt, Satan), wird sich das Bekenntnis des Glaubens in Wort und That bewähren müssen. So prägt sich die Heiligung des Christen als ein demuthsvoll wachsam und ringendes Gebetsleben aus in der Kreuzesnachfolge Jesu und in der freudigen Erfüllung seiner Reichsgebote (§ 40).

2. Der kindlich dankbare Glaubensgehorsam bezeugt sich in der fortschreitenden Heiligungsarbeit, die, nach Maßgabe der Ausgestaltung des Charakters zur Gesinnungstüchtigkeit (Tugend), mit innerer Nothwendigkeit in der gesamten Leidens- und Lebensbewährung des Christen zu Tage tritt. Die sogen. „guten Werke“ sind nicht als besondere asketische Leistungen zu

fassen, sondern dienen als Erweise unserer Liebe zu Gott und dem Nächsten innerhalb des gottgewiesenen Berufs. Trotz dem verheißenen Gnadenlohn können sie wegen ihrer steten Unzulänglichkeit weder ein Verdienst vor Gott begründen, noch die Seligkeit erwerben.

3. Die wahre Vollkommenheit des in seinem Heiligungskampf und Gebetsleben bis ans Ende beharrenden Christenmenschen beruht einzig und allein auf seinem Kindschafts- und Gnadenstande (§ 53). Sie trägt, trotz der freudigen Gewißheit seiner schon gegenwärtigen innigen Gottesgemeinschaft (unio mystica), den Charakter der sehnsuchtsvollen Hoffnung auf eine zukünftige Verklärung in der Reichsvollendung (§§ 55 ff.).

a) Was den Schriftbeweis für die §§ 51—54 entwickelten Lehresätze betrifft, so verweise ich zunächst auf meine biblische Beleuchtung der Lehre vom göttlichen Heilsrathschluß (Bd. II, 1 S. 565 f. u. 583 ff.) mit Beziehung auf das Verhältniß der ewigen *πρόθεσις* zur *ἐκλογή* (resp. *προορισμός*) und *κλίσις*. Sodann trat uns in der Pneumatologie (S. 307 ff.) und Charitologie (S. 328), sowie in der Lehre von den Gnadenmitteln (S. 355 ff.; 391 ff.; 420 ff.; 455 ff.) allüberall jene centrale Wahrheit der sola gratia in ihrer biblischen Berechtigung entgegen. Ferner haben wir aus der heil. Schrift erwiesen, daß Niemand außer der Kirche, als der Gemeinde der Gläubigen, heilsordnungsmäßig zum Glauben und zur Gotteskindschaft gelangen kann (S. 511 ff.). Schließlich haben wir uns bereits in der positiven Entwicklung (§§ 51—54) — „um geliebter Kürze willen“ — in jedem einzelnen Lehrstück auf die betreffenden Schriftausagen berufen. Es erübrigt hier nur noch die Frage, ob sich das, was wir in unserer Pisteologie als den seligmachenden „Heilsglauben“ des Christen bezeichnet haben, im Zusammenhange mit den einzelnen Momenten der sogen. Heilsordnung biblisch rechtfertigen läßt. Dabei verweise ich auf die biblische Beleuchtung des (allgemeinen) Glaubensbegriffs in unserer Principienlehre Bd. I, S. 137 u. 15: ff.

Die alten Dogmatiker unserer Kirche beriefen sich gern für das, was sie den *ordo salutis* nannten (s. w. u. sub b) auf Apostelg. 26, 17 ff. und Röm. 8, 28 ff. Als Ausgangs- und Anhaltspunkt für unsre biblisch-theologische Untersuchung können diese Stellen insofern dienen, als in der ersteren ein Mahnwort Christi an den Apostel erwähnt wird, der an der zweiten Stelle die zusammenhängenden Stücke nennt, durch die Gott seinen Heilsrathschluß an den Einzelnen vollziehen will. Die erstere Stelle ist aus

Jünger Luk. 10, 20: „freuet euch, daß eure Namen im Himmel eingeschrieben sind“ (ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἐνγράφονται).

Demgemäß heißt es (Apostelg. 13, 48): „Es wurden gläubig, so viele ihrer verordnet waren zum ewigen Leben“ (ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον). So werden auch Offenb. 17, 14 die Verurteilten und Erwählten als die Gläubigen (κλητοί, ἐκλεκτοί καὶ πιστοί) bezeichnet, die zur Seligkeit gelangen. Der Herr selbst redet wiederholt von solchen, denen es „nicht gegeben ist“ (οὐ δοταί Matth. 13, 11 ff.), sein Wort zu vernehmen (mit Berufung auf Jes. 6, 9 f.). Ja, Er betont es, daß sie (die Pharisäer) deshalb nicht glauben konnten (Joh. 12, 39 ff. vgl. Jes. 53, 1), weil „Gott ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt hat, daß (ἵνα) sie mit den Augen nicht sehen, noch auch mit dem Herzen vernehmen und sich bekehren“. Wie also von Pharao gesagt wird, daß Gott ihn verstockt habe, um an ihm seine Macht und seinen Zorn zu offenbaren (2 Mos. 7, 3; 9, 16), so ist auch Christus „geseht“ zu einem Stein des Anstoßens und einem Fels des Vergewisses (vgl. bes. 1 Petr. 2, 8: εἰς ὃ καὶ ἐπέθησαν, was nur so viel heißen kann, daß solches in der That Gottes Absicht ist, vgl. Röm. 9, 33 mit Jes. 8, 14; 28, 16).

Daß für unser Denken und Fühlen hier vorliegende schwere Problem spricht Paulus am schärfsten aus (Röm. 9, 18) in den Worten: „So erbarmet Er sich nun, wessen Er will, und verstocket, wen Er will“. Und der Apostel löst uns das Räthsel keineswegs, wenn er den Einwurf: „was schuldigt Er denn noch (uns)? Wer kann seinem Willen widerstehen?“ — mit den Worten zurückweist: „O Mensch, wer bist du, der du mit Gott rechten willst“, deinem Schöpfer, der — wie ein „Töpfer“ Macht hat, „aus einem Lehmklumpen zu machen Gefäße zu Ehren und zu Unehren“ — auch nach seinem Willen zurechten kann „Gefäße des Zorns“ und „Gefäße der Barmherzigkeit“, die „Er auch berufen hat“ (οὓς καὶ ἐκίλεσεν Röm. 9, 22 ff.)! Aber Paulus giebt uns doch auch den Schlüssel des Verständnisses für dieses uns peinigende Räthsel: nämlich von Seiten Gottes dadurch, daß sein „Zorn“ über die sich Verstockenden ein heiliger und gerechter ist, indem Er „mit großer Geduld die zum Verderben bereiteten Gefäße getragen hat“, die seinem Heilswillen sich widersetzen, s. v. S. 598 (Röm. 9, 22 vgl. 2, 3 ff.); von Seiten der Menschen aber insofern, als sie (wie das verstockte Israel) nichts wissen wollen von der „Gerechtigkeit aus Glauben“ (δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως), oder „aus Gnaden“ (Röm. 4, 16; 11, 6), sondern „aus den Werken“ (ἐξ ἔργων Röm. 9, 30 f.) gerecht zu werden suchen und darnach trachten ihre „eigene Gerechtigkeit“ (Röm. 10, 3 f.) aufzurichten. So bezeichnet auch Christus den innerlichen Grund, warum jene Pharisäer verblendet waren und blieben: „weil sie die Ehre, den Ruhm (τὴν δόξαν) der Menschen höher achteten, als den Gottes“. Vgl. Joh. 12, 43; 5, 44, wo es heißt: wie könnt ihr glauben,

die ihr Ehre von einander nehmet; und die Ehre aber, die von dem alleinigen Gott ist, nicht suchet. Dadurch fallen sie unter die göttliche „Krisis“, wie sie das Wort des Herrn nothwendig hervorbringen muß (Joh. 12, 49). Und wir lernen verstehen das scheinbar harte Wort Jesu (Joh. 9, 39 vgl. 5, 22 ff. u. Matth. 13, 13 ff.): „Ich bin zum Gericht (εἰς κρίμα) in diese Welt gekommen, auf daß (ἵνα) die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden“ (s. v. S. 40 S. 199 f., § 45 S. 357 f.).

Es erscheint also Gottes ewige „Erwählung“ der Einzelnen — sowie als Gegenstück die „Verwerfung“ — nicht willkürlich, sondern tief motiviert. Wodurch? Eben durch die von ihm gewollte und gesetzte Heilsordnung: allein aus Gnaden! allein durch den Glauben (vgl. Röm. 3, 28, wo das πιστεῖς χωρὶς ἔργων νόμον die sprachlich ungenaue, aber sachlich berechnete Uebersetzung Luthers rechtfertigt; vgl. Röm. 4, 3 ff.; Gal. 2, 16 u. bes. Tit. 3, 5: οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος; 2 Tim. 1, 9). Nur daß wir, an Zeit und Raum gebundene, kurzfristige Menschen den Ewigkeitscharakter jener göttlichen Bestimmung so schwer zu erfassen vermögen und gegen die Heilsordnung uns so leicht sträuben, die all unsern Ruhm und unser Verdienst zunichte macht und ihm allein die Ehre giebt (δόξα, καύχησις, καύχημα, ὀφείλημα sind ausgeschlossen Röm. 3, 26; 4, 1; 11, 6).

Dazu kommt, daß die Art und Weise, wie Er — nach der Schrift — „die Gottlosen gerecht macht“, sich nach unserem Denken so schwer, ja schier unmöglich vereinigen läßt mit dem Freiheitsgefühl, das in uns kraft der „Gotteskindschaft aus Gnaden“ geweckt, ja uns dadurch erst wahrhaft geschenkt wird (σωθεῖν, Röm. 3, 24; 5, 15; Eph. 3, 7). Aber, da brauchen wir uns die göttliche „Erwählung“ und unseren befreiten „Willen“ nicht etwa erst als „zwei Gegenätze zusammenzuquälen“ — wie Niebergall in seiner Abhandlung: „Die U. v. der Erwählung“ (Ztschr. f. Th. u. K. 1896, I S. 47) sich ausdrückt. Vielmehr getrösten wir uns des Wortes Jesu: „So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei“ (Joh. 8, 36; 2 Kor. 3, 17); und „so Jemand will des Willen thun, der wird erkennen ob diese Lehre von Gott sei“ (Joh. 7, 17). Und Paulus selbst giebt uns zur Lösung des Problems die rechte Weisung an jener Hauptstelle Röm. 8, 29: daß die „zuvor Versehenen“ (οὓς προέγνω) auch dazu verordnet seien (προϋποθέσειν) gleich zu werden dem Ebenbilde seines Sohnes, auf daß Er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern. Die Er aber dazu verordnet hat, die hat (Er durch das berufende Wort auch „gerecht gemacht“ (ἐδικαίωσεν); „die Er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch herrlich gemacht!“

Es läge nun nahe, auch die hier ange deuteten Einzelmomente der Heilsordnung, wie wir sie in unserer positiven Darlegung bereits ins Licht der heiligen Schrift gestellt haben, im Einzelnen näher zu beleuchten. Wir würden uns aber dadurch in Gebiete der biblischen Theol.

logie u. u. M. Es verlieren und uns von der uns hier beschäftigenden Hauptfrage entfernen, nämlich: ob und in welchem Sinne dem Schriftzeugniß gemäß der Heilsglaube das einzig mögliche Empfangsorgan ist für die rechtfertigende Heilsgnade in dem wiedergeborenen und bekehrten Christenmenschen. Und sodann: wie dieser Heilsglaube sich in der Heiligung gebetskräftig und werththätig bewährt durch Leidens- und Liebesarbeit, in hoffnungsfreudigem Ringen nach christlicher Vollkommenheit. Ich verweise hier namentlich auf die biblisch-theologischen Untersuchungen über die paulinische Rechtfertigungslehre von H. Cremer (2. Aufl. 1901) und R. F. Kössgen (Der Schriftbeweis für die ev. Rechtf. lehre 1901). — Th. Häring: *Λιχασμένη Θεοῦ* bei Paulus 1896. Kößling, Studien zur paulin. Theol. I: über *δικ. Θεοῦ* (Stud. u. Krit. 1897, S. 7 ff.). — A. Schlatter, Der Glaube im N. T. (2. Aufl. 1896, bes. S. 206 ff.). D. Pfleiderer, Paulinismus (2. A. 1891). Vgl. auch die betreffenden Artikel in der dritten Auflage der RE. (Bd. II u. V) von R. Seeberg über Erleuchtung, Erweckung und Bekerung (wo leider einige synergistische Gedanken sich geltend machen s. w. u. sub c). Gegen Wernle's Einbildung von der angeblichen Sündlosigkeit des Christen (nach Paulus!) richtet sich insbesondere die Abhandlung von Schulken: Zur Lehre von der Bekerung (N. R. 3. 1901, V u. VI, S. 360 ff., S. 431 ff. u. S. 449). — Trefflich orientirend — namentlich gegenüber dem Ritschl'schen „Programm“ — ist E. Cremer's Schrift: „Die christl. Vollkommenheit“ (Beitr. zur Förderung der christl. Theol. 1899, II), sowie Behreiß, Die christl. Vollk. (N. R. 3. 1891, S. 507 ff. u. 629 ff.).

„Wenn wir von dem Heils-Glauben im spezifischen Sinne reden, so versteht es sich von selbst, daß wir nach der heil. Schrift nur den Glauben darunter verstehen können und dürfen, der sich aus tiefster Leibes- und Seelennoth an Gottes Erbarmen wendet und in der Person Jesu, als dem einzigen Heilande, mit aufrichtigem, gebetsfreudig ringendem Herzensvertrauen die Errettung (*σωτηρία*) sucht und findet. In diesem Sinne preist der Herr den starken Glauben (*μεγάλη πίστις*) des kananäischen Weibes (Matth. 15, 28) und des Hauptmanns von Capernaum (Matth. 8, 10; 15, 28). In diesem Zusammenhange wiederholt Er den Satz: „dein Glaube hat dich gerettet“ (*ἡ πίστις σου σέσωκε σε*, Matth. 9, 22; Mark. 5, 34; 10, 52; Luk. 8, 48 ff.; 17, 19; 18, 42). Damit ist nicht gesagt, daß der Glaube die Kraft der Errettung in sich schließt, sondern nur daß der Glaube als herzliches und unbedingtes Vertrauen zum Herrn die Errettung erlebt und erfährt. Und der Kernpunkt der Errettung ist und bleibt die Sündenvergebung (*ἀφεσις, ἀφίεσθαι τὰς ἀμαρτίας*), die Gott allein zusieht (Mark. 2, 7), die aber Jesus, als der Gottesjohn, von sich aus den Gläubigen zusagt (Luk. 5, 20; 7, 49 f.; 11, 4; vgl. Matth. 18, 32) und für seine Gemeinde geordnet hat (Matth.

16, 19; 18, 18; Joh. 20, 28 s. o. § 50, a S. 512 ff.). Und wie sein erstes Wort lautete: „thut Buße“, d. h. ändert euren Sinn (*μετανοεῖτε*) und „glaube an das Evangelium“ (*πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* Mark. 1, 15), so weist sein letztes Wort (Matth. 28, 19 f.) auf die Taufe und den Glauben hin, als Bedingungen der „Errettung“ (*ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται* Mark. 16, 16). Daher heißen (Apostelg. 2, 47) die Gläubigen die „Geretteten“ (*σωζόμενοι*). In directem Gegensatz dazu stehen nicht sowohl die „Kleingläubigen“ (*ὀλιγόπιστοι* Matth. 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8; Luk. 12, 28) oder „Zweifelsenden“ (Matth. 28, 17: *οἱ δὲ ἐδίστασαν*; Jak. 1, 6: *διακρινόμενος*; Joh. 20, 27: *ἀπιστος*), sondern vor Allem die „Herr, Herr!“ sagenden (Matth. 7, 21), die sich ihm nahen mit den Lippen, aber ihr Herz ist ferne von ihm (vgl. Matth. 15, 8; Mark. 7, 6 mit Jes. 29, 13). Demgemäß redet Jakobus von einem „todten“ Glauben (*πίστις νεκρὰ καὶ ἐαυτήν* Jak. 2, 17) und formulirt den paradoxen, scheinbar dem paulinischen Lehrgeanken widersprechenden Satz: „kann auch der Glaube — der keine Werke hat — ihn (den Sünder) erretten“ (Jak. 2, 14: *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν*)? Aus dem Zusammenhange dieser Stelle geht hervor, daß hier von jenem Liebeleeren, heillosen Mundglauben (v. 15) und jenem werthlosen Scheinglauben (v. 17) die Rede ist, den — im Sinne des bloßen Färrwahrhaltens — auch die Teufel haben, die da glauben, daß ein einiger Gott sei und dabei erzittern (v. 19). Wie es einen „todten Glauben“ giebt, der unfruchtbar bleibt, so giebt es auch „todte Werke“ (*ἔργα νεκρὰ* Ebr. 6, 1; 9, 14), denen Paulus als äußerlichen, gefehllichen Leistungen (*ἔργα νόμου* Gal. 2, 16; 3, 2 ff.; Röm. 3, 20 ff.; 14, 6; 9, 32) jeden Heilswerth abspricht. Hingegen erscheinen auch bei Paulus die guten Werke (*ἔργα καλὰ, ἀγαθὰ*) als die nothwendigen (gesunden) Früchte des Glaubens (Röm. 6, 22; 2 Kor. 9, 8; Eph. 2, 10; Kol. 1, 10; 1 Tim. 2, 10; 2 Tim. 2, 21; Tit. 1, 16; 2, 7; 3, 8) und des Geistes (Gal. 5, 22), wie denn auch Christus in dem „guten Werk“ (*ἔργον καλόν*, Matth. 5, 16; 26, 10) das Kennzeichen des Glaubens und der Gemeinschaft mit ihm (Joh. 15, 2 ff. vgl. 12, 24, 33) anerkennt und fordert (Matth. 7, 17; Luk. 6, 19).

Die Verujung des Jakobus auf den Glauben Abrahams, von dem es heißt, er sei ihm „zur Gerechtigkeit gerechnet worden“ (1 Mos. 15, 6 f.), so daß er deshalb ein „Freund Gottes“ genannt wurde, stimmt ganz mit der Ausführung Pauli Röm. 4, 3 ff.; Gal. 3, 6. Nur daß Paulus hier seinem Zwecke entsprechend — das *χωρὶς ἔργων* betont (Röm. 4, 6), während Jakobus (dem „todten Glauben“ gegenüber) den Nachdruck darauf legt, daß der Heilsglaube auch bei Abraham sich „in den Werken“ als ein lebendiger, wahrer, mitwirkender zeigte (Jak. 2, 22: *ἡ πίστις συνήργησε τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*). Aus den Werken (im Gehorsam gegen Gott) erwies er sich als ein „vollkommener“ (*ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις*

ἐτελειώθη). Ähnlich Paulus Gal. 5, 6 in Christo hat nur der Glaube Geltung (ἰσχύει), der „durch die Liebe sich wirksam“ erweist. Ja, Paulus geht in gewissem Sinne noch weiter als Jakobus, da er 1 Kor. 13, 2 von einem „bergeverfahenden Glauben“ redet, der doch — ohne die Liebe — nichts werth sei: εἰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν εἰμι. Die Liebe überragt sogar den Glauben und die Hoffnung (1 Kor. 13, 13), weil sie allein Ewigkeitscharakter trägt und weil sie der wahre Pulsschlag des Glaubens und der Hoffnung ist (1 Kor. 13, 7; vgl. Röm. 13, 8 ff.; 14, 23).

Jener für uns Evangelische so leicht anstößige Schlussatz des Jakobus: „So sehet ihr nun, daß ein Mensch aus den Werken gerechtfertigt wird (ἐξ ἔργων δικαιούται) und nicht aus dem Glauben allein“ (οὐκ ἐκ πίστεως μόνον), entspricht durchaus dem Worte Pauli, daß Gott der Herr „bei der Offenbarung des gerechten Gerichtes“ (ἐν ἡμέρᾳ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας) einem Jeglichen geben wird nach seinen Werken (Röm. 2, 6 vgl. 2 Kor. 5, 10). Und er begründet dies durch den Satz (Röm. 2, 13): daß vor Gott (παρὰ τῷ θεῷ) nicht die Hörer, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt, d. h. im Endurtheil Gottes als Gerechte erklärt werden. Also auch hier bedeutet das Wort δικαιοῦν — ganz wie das alttestamentliche פָּרַט (Jes. 50, 8; 53, 11; vgl. Ps. 32, 1 f.; Jes. 45, 26; 46, 12; 48, 18; 1 Mos. 15, 6; 5 Mos. 25, 1) stets ein freisprechendes Urtheil (actus forensis), im Gegensatz zum verdammen. Und auch der Herr — wie wir oben (S. 599) sahen — betont es wiederholt (Matth. 16, 27; 25, 19 ff. 31 ff.; Joh. 5, 29), daß jenes Endurtheil sich vollziehen soll gemäß der Bethätigung im Leben (Matth. 16, 27: κατὰ τὴν πράξιν vgl. Matth. 23, 3: κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν; 25, 19 ff. das Gleichniß von den Pfunden; von den Arbeitern 20, 1 ff.; u. Matth. 25, 40 ff. die Schilderung des Endgerichts, wo als δικαιοὶ ins „ewige Leben“ gehen sollen, die in der gottgewollten Liebesthätigkeit sich bewährt haben; Joh. 5, 29: ἐκπορεύονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς — vgl. Offenb. 20, 12). Aber daß wir vor Gott, dem Herzenskündiger, gerecht werden oder zur Gotteskindschaft (υἰοθεσία Gal. 4, 4 ff.; Röm. 8, 14 ff.) gelangen können durch unsere Werkleistung, sagt die heilige Schrift nie und nirgends. Dies ist vielmehr nur möglich durch den aus der inneren Seelennoth herausgeborenen Heils-Glauben, sei es, daß wir als verlorene Söhne bußfertig zum Vater umkehren (Luk. 15, 17 ff.), oder als „arme Sünder“ Gott um Gnade anrufen (Luk. 18, 13 f.) oder als am Kreuz hängende Schächer mit einem „Herr, gedenke meiner“ uns betend an den Gekreuzigten wenden. So verbürgt der Herr dem Zöllner die „Rechtfertigung“ (Luk. 18, 14) und dem Schächer das Paradies (Luk. 23, 43).

Ueberhaupt ist es für die biblische Anschauung charakteristisch, daß der Heils-Glaube, aus der Anfechtung und Sündennoth herausgeboren, sich

stets und überall kennzeichnet durch das ringende oder freudige Gebet zu dem Herrn, der sich als der einzige Arzt und Heiland der Armen und Nothleidenden erbarmt. So heißt es von dem geheilten Blindgeborenen, daß er an den Sohn glaubte und ihn anbetete (Joh. 9, 35 ff.). So erkennt der Herr beim zweifelnden Thomas den Glauben erst an nach jenem Gebetsruf: „mein Herr und mein Gott!“ (Joh. 20, 28 f.). Jesus bemißt die Größe des Heilsglaubens geradezu nach der Intensität des vertrauenden Gebets (s. o. Matth. 8, 10; 15, 28; vgl. Mark. 9, 24: πιστεύω ὅτι σῶθαι μου τὴ ἀνίαν). Der großen Sünderin, die sich ihm zu Füßen wirft, spricht Er das erlösende Wort: „Dir sind deine Sünden vergeben“ und „Dein Glaube hat dich gerettet — gehe hin in Frieden“ (Luk. 7, 50). Ja, Er legt den Nachdruck drauf, daß nur der, dem viel vergeben ist (Luk. 7, 41 vgl. Matth. 18, 24—35), auch viel liebt (Luk. 7, 47), und daß die starke Liebe der Erkenntnißgrund ist für die erfahrene Sündenvergebung.

Daher erscheint es mir bedenklich, den Ausdruck πιστις Ἰησοῦ (vgl. besonders Röm. 3, 22. 26; Gal. 2, 16. 20; 3, 22; Eph. 3, 20 vgl. mit Jak. 2, 1) als Bezeichnung für den „Glauben Christi“ (gen. subj.) zu fassen (so Haufleiter N. R. 3, 1891, S. 3 ff.) und mit dem christlichen Heilsglauben in Parallele zu stellen. Denn gerade im Hinblick auf den rechtfertigenden Glauben, der aus der Buße geboren, die Sündenvergebung ergreift, versagt die Analogie. Freilich bin ich der Meinung, daß auch H. Cremer im Unrecht ist, wenn er meint (Wörterbuch 8. Aufl. S. 792), daß, wo das Wort πιστός oder πιστις von Jesu (resp. von Gott z. B. Mark. 11, 22; Röm. 3, 3; 9, 6; 2 Tim. 2, 13) gebraucht werde, darunter nur die „Treue“ des Herrn verstanden sein könne. Aus der Stelle Ebr. 12, 2, wo Jesus der „Führer und Vollender des Glaubens“ (ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγός καὶ τελειωτής) genannt wird, müssen wir allerdings schließen, daß der Herr als Heiland nicht bloß Gegenstand, sondern auch der Vorkämpfer und „Urheber“ unseres Glaubens ist (Haufleiter, Was versteht Paulus unter christl. Glauben? Greifswalder Stud. z. 1895, S. 175). Denn in der That handelt es sich im Leben und Leiden Jesu nicht bloß um die „Treue“, sondern um den Glaubensgehorsam (vgl. Ebr. 5, 8 mit Röm. 5, 12 ff.), um heißes Ringen im Gebet (Gethjemane) und um die Bewährung des Glaubens in der Kreuzesnoth bis zum siegreich überwundenen Gefühl der Gottverlassenheit (vgl. oben S. 122). Mit vollem Recht sagt Haufleiter (N. R. 3. a. a. O. S. 49): Nach dem Geheiß wird Jesus versucht (Gal. 3, 13), aber glaubend rief Er: „Es ist vollbracht!“ Durch den Glauben erlangte Er, als der rechte Same Abrahams (Gal. 3, 16), die Verheißung: daß ihm versprochene Erbe der Welt. Ja, dies war in der That ein Glaube, wie ihn „Niemand je auf Erden, weder vorher noch nachher bewiesen hat oder beweisen konnte“. — Aber, so scheint mir, eben deshalb kann und darf der „Glaube Christi“ nicht mit dem in

Analogie gestellt werden, was wir (im ordo salutis) den heilsempfänglichen Glauben des Christen nennen. Auch Röm. 8, 29 (f. v. S. 598) läßt der Ausdruck, Gott habe uns zur „Gleichgestaltung mit dem Bilde seines Sohnes bestimmt“ (vgl. Röm. 6, 4; Kol. 2, 10 ff.; Eph. 2, 5 ff.) nicht den Schluß zu, daß Jesu Glaube mit unserem Glauben ein und dasselbe sei. Denn der Heilsglaube, als ein Glaube an Jesum (Gen. obj.), ist ein rechtefertigender nur insofern und insoweit, als er aus der Buße (μετάνοια) herausgeboren und in der Befehrung (ἐπιστροφή) als Wiedergeburt der Sünder aus Gnaden, kurz als Glaube an das Evangelium von der Sündenvergebung uns zu eigen wird. Von alledem kann ja bei Jesu, dem sündlosen Gottessohne, nicht die Rede sein. Für den Glauben im Sinne der Heilsordnung ist vielmehr Jesus — wie Gott selbst (Ebr. 11, 6) — Gegenstand des Glaubens und zugleich Urheber des Glaubens (vgl. Apostelg. 3, 16: ἡ πίστις ἡ δὲ αὐτοῦ; ebenso 1 Petr. 1, 2; vgl. die Bitte der Jünger Luk. 17, 5: πρόσθετος ἡμῖν πίστις; und die Bitte des Herrn für die Erhaltung des Glaubens Petri Luk. 22, 32). Ja, an seiner Person richtet er sich auf (Matth. 8, 25; 14, 30). Daher kann auch an jenen beiden grundlegenden Stellen Röm. 1, 16 f. u. 3, 22 u. 26 unumöglich der Ausdruck ἐκ πίστεως auf den „Glauben Christi“ gedeutet werden. Auch in dem aus dem A. T. citierten Verheißungswort Hab. 2, 4 darf das ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται (חַיֵּשׁ בְּפִסְתֵּי; vgl. Jes. 26, 2) nicht „auf den Messias“ bezogen werden (wie Hauptleiter meint); vgl. dagegen A. Mayer, N. R. 3. 1900, S. 632 ff. Denn Paulus will ja gerade hier den Nachweis liefern, daß das Evangelium eine Kraft Gottes sei zur „Errettung“ (εἰς σωτηρίαν) jedem Glaubenden, er sei nun Jude oder Grieche, also für sündige Menschen. Durch „Gottes Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη θεοῦ gen. auct.), die, weil sie allein von ihm kommt, auch allein vor ihm gilt (Luther), gelangen sie zum „Leben“ und zwar „aus Glauben in Glauben“ (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν), d. h. in stetem Wachsthum jener Zuversicht, die — nach Röm. 3, 22 ff. — sich einzig und allein auf die geschenkweise (δωρεάν) dargebotene Gnade stützt, wie sie durch die „Erlösung in Christo“ (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ v. 24) und durch den „Glauben in seinem Blute“ (διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι v. 25) zur Rechtfertigung, d. h. Freisprechung des Sünders vor Gott gereicht. Gegenüber der bisherigen Geduld Gottes, die die Sünden übersah (πάρεσις ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ), ist nunmehr die vergabende Gnade eingetreten auf Grund der Rechtfertigung in Christo und Hingabe seines Blutes (ἀφενεὶς ἀμαρτιῶν vgl. Matth. 26, 28; Luk. 5, 20 ff.; Mark. 2, 5 ff. mit Apostelg. 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; Ebr. 9, 22; 1 Joh. 1, 9; 2, 12 u. 21; 3, 32, 1; 130, 3 ff.; 2 Moj. 32, 30; Jes. 40, 2). In diesem Zusammenhange ist der Glaube (ἡ πίστις) ein spezifisch newtestamentliches Gut. Denn bevor „der Glaube“ (d. h. die ἐπαγγελία ἐκ

πίστεως Ἰησοῦ) kam, galt das „Gesetz“ als Zuchtmeister auf Christum (Gal. 3, 23 ff.; 4, 3; Kol. 2, 20). So ist jener „Eine Glaube“ (μία πίστις) von dem Paulus Eph. 4, 5 redet, der christliche im (objectiven) Sinne der evangelischen Glaubensüberlieferung (fides quae creditur). Aus Gnaden gerettet können wir aber nur werden durch den persönlichen Glauben (διὰ πίστεως Eph. 2, 8 ff., d. h. per fidem, nicht propter fidem oder διὰ πίστιν); durch den Glauben, von dem Paulus sagt, daß er im Herzen sich vollzieht und im Bekenntniß des Munds zu Tage tritt (Röm. 10, 10: καρδίᾳ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογείται εἰς σωτηρίαν). Und zwar kommt dieser Glaube nicht „aus uns selber“ (Eph. 2, 9 f.); Gottes ist die Gabe; nicht aus den Werken, auf daß Niemand sich rühme (1 Kor. 1, 29—31; Röm. 3, 27; 4, 16: διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν). Als „Gläubige“ sind wir Gottes „Gebilde“ (ποίημα), geschaffen in Christo zu guten Werken, die „Gott bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen“ (vgl. Eph. 2, 9 mit Tit. 2, 14). So wird der Glaube der göttliche Quellpunkt für alle Wirksamkeit in der Liebe (Gal. 5, 6); so erklärt sich aber umgekehrt auch der sonst auffällige Ausspruch Pauli: „Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde“ (Röm. 14, 23), d. h. der Glaube kennzeichnet die (religiöse) Herzensgesinnung, die uns in Christo zu Gotteskindern und Gott wohlgefällig macht (Gal. 3, 26) und sich dann auch in der liebevoll-brüderlichen Rücksicht auf die Schwachen bewähren soll. Indem wir „aus Glauben gerechtfertigt worden“ (Gal. 3, 25) und durch die Taufe Christo einverleibt worden (Gal. 3, 27), ist uns die Kindschaft (υἱοθεσία) gewiß, die nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Evangelium von der Gnade kommt (Gal. 4, 5 ff. vgl. Röm. 8, 15: ἵνα υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν). Daher wird auch beim Apostel-Concil durch den Mund Petri (Apostelg. 15, 8 ff.) constatirt, daß nicht durchs Joch des Gesetzes, sondern durch die Gabe des Geistes und die Gnade Jesu Christi Gott die Herzen reinigt (τῇ πίστει καὶ χάριτι τὰς καρδίας αὐτῶν).

Es gab ja auch schon in Israel eine Gotteskindschaft (υἱοθεσία Röm. 9, 4 f. vgl. mit 2 Moj. 4, 22; 5 Moj. 7, 6); aber doch nur im theokratischen Sinne einer gottgeheiligten Volksgemeinschaft (vgl. § 28, a). Die einzelnen Gläubigen getrösteten sich des kommenden Heils, das sich in dem erwarteten Erlöser verwirklichen sollte (Röm. 4, 13 f.; 10, 4 ff. vgl. mit 1 Moj. 18, 18 xc.; Joh. 8, 56). Obwohl also auch für jene Offenbarungsstufe der Satz feststand: „der Gerechte wird aus Glauben (ἐκ πίστεως) leben“ (Röm. 1, 17; Hab. 2, 4 f. v. S. 606), so fehlte doch die volle, freudige Gewißheit der persönlichen Wiedergeburt aus Gott, wie sie den Gliedern der newtestamentlichen Gemeinde (§§ 49 f.) in Kraft des heil. Geistes (§§ 43 f.) durch Wort und Sacrament (§§ 45 ff.) dargeboten wird und einzig und allein in dem Glauben an den Sohn Gottes erfaßt werden kann. Der Herr stellt daher die Forderung

ung an Alle: „so ihr nicht umkehrt (συναγῆτε) und werdet wie die Kinder“ (ὡς τὰ παῖδια Matth. 18, 3) — die Er als (v. 6) πιστεύοντες εἰς ἐμὲ bezeichnet — „so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen“. Dies entspricht ganz dem johanneischen Gedanken (Joh. 1, 12 f.), daß Er denen, die ihn aufnehmen, indem sie an seinen Namen glauben (πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ), Macht giebt, Gottes Kinder zu werden, die nicht aus dem Fleisch, sondern „aus Gott“ (ἐκ Θεοῦ Joh. 1, 13) geboren sind. Dafür giebt ja Jesus selbst dem Nikodemus die Erläuterung (Joh. 3, 3–8 ἀρωθεν — ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος γεννηθῆναι s. o. S. 420 ff.). Aus Gott geboren sein, heißt also durchs Wort des Evangeliums zu thatkräftigem Glauben geboren werden (1 Petr. 1, 23 f.; Jak. 1, 17 ff.).

Was für eine grundlegende Bedeutung in dieser Hinsicht die Taufe für die Gewißheit der persönlichen Wiedergeburt und Gotteskindschaft der Gläubigen hat, ist von uns eingehend aus der Schrift begründet worden (s. o. S. 47, a bes. Gal. 3, 27; Röm. 6, 4 ff.; Kol. 2, 11 ff.; 1 Petr. 3, 21 f.; Tit. 3, 5). Die Rechtfertigung, wie die mit ihr gesegnete Wiedergeburt und Gotteskindschaft aus Gnaden, ist daher dem bußfertigen Gläubigen der einzige Trost des angefochtenen Gewissens im Leben und im Sterben (Röm. 8, 38 ff.; 14, 7 ff.; Gal. 2, 20).

Auffallend könnte es nur erscheinen, daß — namentlich im 1 Johannis-Brief — vielfach die Lebensgerechtigkeit (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην 1 Joh. 2, 29) oder die Liebe zu Gott und dem Nächsten (1 Joh. 3, 7 ff.; 4, 7 ff.: πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται) als Zeugniß der Geburt aus Gott hingestellt wird und zwar dermaßen, daß unsere Gotteskindschaft (1 Joh. 3, 1 ff.), also unsere Neugeburt gar nicht als wirklich gedacht werden könne, ohne Selbstbewahrung (τηρεῖν ἑαυτὸν) und stete Heiligung (ἀγνίζειν); ja es scheint sogar die Unmöglichkeit des Sündigens behauptet zu werden (1 Joh. 3, 8 ff. οὐ δύναται ἁμαρτάνειν). Wir haben aber schon gesehen (S. 582), daß es sich hier nicht um Sündlosigkeit (vgl. 1 Joh. 1, 7 ff.; 2, 1 ff.), sondern um jene Sündenfreiheit handelt, die jeden Welt-, Lust- und Sündendienst ausschließt (1 Joh. 2, 15 ff.). Entscheidend sind in dieser Hinsicht insbesondere jene Stellen, wo die Gottes- und Bruderliebe als Kennzeichen (Erkenntnisgrund) dafür gilt, daß ein solcher „aus Gott geboren worden ist“ (1 Joh. 4, 7 ff. ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται Verf. vgl. Joh. 13, 34; 14, 15. 21 mit Joh. 15, 2 ff.). Und diese Liebe beruht eben darauf, daß Gott uns zuerst geliebt und seinen Sohn gesandt zur Versöhnung für unsere Sünden (1 Joh. 4, 9 ff. vgl. Luk. 7, 47: ὃ δὲ ὀλίγον ἀγιάται, ὀλίγον ἀγαπᾷ).

Die volle Klärung dieses Problems liegt aber in dem abschließenden Gedanken 1 Joh. 5, 1 (vgl. mit v. 13): πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται. Daraus ergibt sich dann die notwendige Folgerung, daß wer den liebet, der ihn geboren hat, auch den (Mit-

bruder) lieben wird, der von Gott geboren worden ist. Für einen solchen sind die „Gebote“ Gottes nicht mehr schwer (1 Joh. 5, 3). Der Glaube wird zu dem Siege, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4 f.; Joh. 16, 33; 14, 15 ff.). Dies gilt für Alle, die da glauben an den Namen des Sohnes (1 Joh. 5, 13). Das πιστεῖν εἰς, d. h. die unbedingte, volle Herzenshingabe, hat stets das πιστεῖν τινί, τί oder ὅτι, d. h. das Lieberzeugtsein und Fürwahrhalten zur Voraussetzung (Schlatter a. a. O. S. 208 ff., s. o. Bd. I S. 137; vgl. Joh. 3, 16 ff.; 3, 36; mit 2, 22; 5, 46 f.; 6, 35 ff.; 7, 38 ff.; 8, 45; 12, 44 ff.; 1 Petr. 1, 8; Phil. 1, 29; Gal. 2, 16). Außerdem findet sich der Ausdruck πιστεῖν ἐν τῷ εὐαγγ. (Mark. 1, 15) oder ἐν Χριστῷ (Gal. 3, 26; Joh. 3, 18); oder ἐπὶ τινι (Röm. 4, 5) und ἐπὶ τινι (1 Petr. 2, 6; Jes. 28, 16), womit das feste Fundament des Glaubens angedeutet wird.

In jener vollen herzlichen Vertrauenshingabe an den Herrn haben wir das Leben (ζωὴν 1 Joh. 5, 11 ff. mit Joh. 3, 36; 5, 24 ff.; 11, 25 f.), die Freude (παρρησίαν) der Gebetserhörnung (1 Joh. 5, 14 f.; 3, 21 f.; Joh. 14, 13; 15, 7 ff.) und die Gewißheit des Friedens (Joh. 14, 27 ff.; 16, 33; Phil. 4, 7; Röm. 5, 1 ff.).

Der Glaube als Ursprungspunkt des neuen Lebens in Christo schließt nun nach der Schrift eine ganze Reihe innerer Vorgänge und Erfahrungen in sich: vor Allem bußfertige Umkehr vom Sündendienst (ἐπιστροφή) als Substantiv nur Apostelg. 15, 3), verbunden mit jener Erleuchtung (φωτισμός), oder Wahrheitskenntnis, die zugleich den schlummernden Willen aus seinem Sünden- und Todeschlaf erweckt (ἐγείρει).

Der biblische Begriff der Bekehrung ist durchaus alttestamentlich orientiert (vgl. 23 bes. Hos. 5, 4; 7, 10; 12, 7; 14, 2 f. und zwar als ἐπιστρέφειν τὰς καρδίας LXX Amos 4, 6 ff.; Ps. 51, 13; Jes. 1, 27; 6, 10; 9, 18; 44, 22; 55, 7; Jer. 3, 10 ff.). Namentlich wird Ez. 18, 30 (vgl. 14, 6) das positive Moment der Zukehr (ἐπιστρέφειν) zum Herrn (vgl. Joel 2, 12) mit dem negativen der Abkehr von aller Gottlosigkeit (ἀποστρέψαι ἐκ τῶν ἀσεβειῶν ὑμῶν) in engsten Zusammenhang gesetzt (vgl. Klagen. Jer. 3, 40; Jer. 18, 8; Ez. 18, 21 ff.; 33, 11 ff.). In reflexivem Sinne (sich bekehren = ἐπιστραφῆναι) kommt es bei den LXX Hos. 14, 2 f.; Joel 2, 12; Ps. 7, 13 vor. Als Wirkung des Herrn (ἐπιστρέψας), der das „Verlorene und Verirrte zurecht bringt“, findet es sich Ez. 34, 4. 16 (vgl. Jes. 52, 8; Jer. 31, 18). Im N. T. verbindet der Herr im Anschluß an die Bußpredigt des Täufers (Mark. 1, 4; Matth. 3, 2) mit dem μετανοεῖτε (Mark. 1, 15) das πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Demgemäß stellt Er die Umkehr (Matth. 18, 3 συναγῆτε) mit dem „Kindwerden“ (γέννηθε ὡς τὰ παῖδια) und dem Glauben an ihn (Matth. 18, 6) zusammen. Ueber „den Sünder, der seinen Sinn ändert“ (Luk. 15, 7. 10) ist Freude im Himmel; und vom verlorenen Sohne, der sich aufmacht (ἀναστὰς) und wieder zum Vater kommt (Luk. 15, 18), heißt

es: er war todt und ist wieder aufgelegt (*ἀνέζησεν*), er war verloren und ist gefunden! Die Pharisäer sind hingegen „die Gerechten“, die der Buße nicht bedürfen und daher sich nicht bekehren (*μηποτε ἐπιστρέψωσιν* Matth. 13, 15; Apostelg. 28, 27; vgl. Joh. 12, 40; Jes. 6, 10). Den Petrus weist aber der Herr auf die Nothwendigkeit der (zukünftigen) Bekehrung (Luk. 22, 32) und den Apostel Paulus — nachdem Er ihn erweckt — darauf hin, daß er den Heiden die Augen aufthun solle, auf daß sie sich bekehren (*τοῦ ἐπιστρέψαι*) von der Finsterniß zum Licht, von der Macht Satans zu Gott (Apostelg. 26, 18 ff. mit 14, 15; 1 Theß. 1, 9). So hängt also bei der Bekehrung das negative Moment der Abkehr aus Egnste zusammen mit der gläubigen Zukehr zum Herrn (Apostelg. 11, 21: *πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κυρίον*; vgl. Apostelg. 9, 35; 2 Kor. 3, 16; 1 Petr. 2, 25: *ἐπεστρέφητε ἐπὶ τὸν ποιμένα*; Jak. 5, 19 f.). Daher wird an der grundlegenden Stelle (Apostelg. 2, 38) mit dem *μετανοήσατε* die Taufe auf den Namen Jesu als Siegel der Sündenvergebung in engste Beziehung gesetzt. Diese Bekehrung kann ja auch eine in ihrem Anfangspunkte augenblickliche sein — wie bei der Purpurkrämerin (Apostelg. 16, 14: Gott that ihr das Herz auf) oder dem Kerkermeister (Apostelg. 16, 31). Insonderheit mag dem einzelnen vom Herrn Berufenen und Erweckten auch ein Tag von Damaskus kommen, wie dem Apostel Paulus (Apostelg. 9, 5 ff.). Aber selbst im letzteren (extraordinären) Falle ist es doch das Wort und die Taufe, die den Bekehrten in seinem Glauben erst festigt und fröhlich macht (vgl. Apostel. 8, 37 ff.; 22, 14 ff.; 26, 9 ff.). So ist auch die Mahnung des scheidenden Herrn an die Apostel eine heilsordnungsmäßig allgemeine: in seinem Namen Buße zu predigen zur Vergebung der Sünden unter alle Völker (Luk. 24, 47 *μετάνοιαν εἰς ἅσας ἀμαρτιῶν*; Mark. 16, 12; vgl. 2 Kor. 7, 10: *μετάνοια εἰς σωτηρίαν* durch die *κατὰ θεὸν λύπη*; Apostelg. 8, 22; 11, 18: *μετάνοια εἰς ζωὴν ἔδωκεν ὁ θεὸς καὶ τοῖς ἔθνουσιν*; 5, 31: *δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἅσας ἀμαρτιῶν* vgl. 2 Petr. 3, 9: *μὴ βουλόμενός τις ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι*). Es gehört daher zu dem Fundament (*θεμέλιον*) der Christenlehre jene *μετάνοια ἀπο νεκρῶν ἔργων*, verbunden mit der *πίστις ἐπὶ θεόν* (Ebr. 6, 1 f.). Ja, es kann der Zustand eintreten, daß die bereits geschmeckt haben das gültige Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt, wo sie abfallen, nicht mehr können erneuert werden zur Buße (Ebr. 6, 4 ff.). Es sind dies diejenigen, die muthwillig (*ἐκονσίως*) sündigen, nachdem sie die „Erkenntniß der Wahrheit erlangt haben“ (Ebr. 10, 26 ff. vgl. mit Matth. 12, 31 f.; Mark. 3, 28 f.; Luk. 12, 10; 2 Kor. 12, 21). Ihnen ist also eine gewisse Erleuchtung (*φωτισμός*) durch den heil. Geist zu Theil geworden. Dem Wiedruf des Herrn haben sie jedoch ihren eigenwilligen Widerspruch entgegen gesetzt und sind dadurch reif geworden zum Gericht (i. w. u. §§ 60 f. a). Daraus erklärt sich der wieder-

holte Mahnruf an die Gemeinden in der Offenbarung Johannis, Buße zu thun (2, 5. 16. 21; 3, 3. 19), um dem Gericht zu entgehen und zum siegreichen Ueberwinden zu gelangen (*ὁ νικῶν* Offenb. 2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21).

Nach der heil. Schrift erscheint es nicht berechtigt, die Erleuchtung und Erweckung als der Bekehrung nothwendig vorausgehende Einzelacte zu fassen. Vielmehr vollzieht sich in der stetigen Bekehrung, sowie im wachsenden Glauben fort und fort die Erleuchtung zur Erkenntniß der Wahrheit, und die Erweckung zur Befreiung des Willens. Schon für den prophetischen Blick gilt der kommende Erlöser als das Licht „zu erleuchten die Heiden“ (Luk. 2, 32 vgl. mit Jes. 9, 2; 42, 6; 49, 6). Und Jahve selbst ist im Finstern das Licht und der einzige Trost seiner Gläubigen (Ps. 27, 1; 36, 10; 43, 3; 49, 20; Mich. 7, 8). Wie nun Christus das wahrhaftige Licht (*τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* Joh. 1, 9) und als solches für die Menschen das „Licht des Lebens“ ist (*τὸ φῶς τῆς ζωῆς* Joh. 8, 12), so will Er auch die, welche an das Licht glauben (*πιστεύετε εἰς τὸ φῶς*), zu „Kindern des Lichts“ machen (*ὅτι αἱ υἱοὶ φωτός γένησθε* Joh. 12, 36 vgl. 9, 4 f. 39 ff.; 11, 10; Luk. 16, 8; 1 Theß. 5, 5). Deshalb kann Er auch zu den Seinen sprechen: „Ihr seid das Licht der Welt“ (Matth. 5, 14 ff.). Ja, sie sollen „ihr Licht“ (*τὸ φῶς ὑμῶν*) leuchten lassen vor den Menschen in den guten Werken (*τὰ καλὰ ἔργα*), nicht zu ihrem Ruhme, sondern zum Preise ihres Vaters im Himmel (vgl. Mark. 4, 21 ff.; Luk. 8, 16 ff.). Ohne Bild wird die erleuchtende Macht des Evangeliums und insonderheit des Wortes Jesu derart näher bezeichnet, daß die Gläubigen, die „an seiner Rede bleiben“, als seine rechten Jünger „die Wahrheit“ (*τὴν ἀλήθειαν*), die zu ihrem Heil dient, erkennen werden. Sein Geist soll sie in die „ganze Wahrheit“ leiten (*εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν* Joh. 16, 13; vgl. 14, 26; 15, 26; 1 Joh. 2, 27; 1 Kor. 2, 10 ff.) und mit seinen Gaben erleuchten (1 Kor. 12, 3 ff.). Diese Wahrheit soll sie frei machen (*ἐλευθερώσει ὑμᾶς* Joh. 8, 31 f.), frei von der Sündenknechtschaft (v. 34). Denn „wen der Sohn frei macht, der ist in Wahrheit frei“ (v. 36; vgl. 1 Joh. 3, 8; Röm. 6, 12—22; 2 Kor. 3, 16 f.). Andererseits wird die Willenshingabe und das Erwachen vom Sünden-schlaf als die Bedingung dafür hingestellt, daß wir in Betreff der Lehre Jesu erkennen, d. h. erfahrungsmäßig überzeugt werden, daß sie von Gott sei (Joh. 7, 17).

Daher sollen die Christen, sofern die Augen ihres Herzens „erleuchtet“ worden sind (*πεφωτισμένοι* Kol. 1, 13; Eph. 1, 18 vgl. 3, 9), sich auch als erweckte und erwachte „Kinder des Lichts“ (*τέκνα φωτός*) im Wandel bewähren (Eph. 5, 7 f.) und nicht Gemeinschaft haben mit den unfruchtbaren Werken der Finsterniß (vgl. 1 Theß. 5, 4 ff.). Der Ausdruck „Erwecken“ (*ἐγείρειν*) kommt sowohl im N., wie im N. T. vielfach auch im Sinne gött-

licher Berufung vor (3. B. Jes. 45, 13 von Cyrus, oder Apostelg. 13, 22 von David, den Gott ihnen zum Könige „erweckte“). Gott kann dem Abraham auch aus Steinen „Kinder erwecken“ (*ἐγείραι τέκνα* Matth. 3, 9). Er hat uns Alle, soweit wir als gläubige und getaufte Christen seine Kinder sind, mit Christo (geistlich) erweckt (*συνήγειρεν* Röm. 6, 4 ff.; 8, 11) und zwar durch den Glauben (Kol. 2, 12 *ἐν Χριστῷ συνήγέρθητε διὰ τῆς πίστεως*; vgl. Kol. 3, 1; Eph. 2, 4 ff.). Daher gilt jener Weckruf (Jes. 60, 1; vgl. Ps. 10, 12; Ps. 119, 105): „Wache dich auf, werde Licht!“, wie der Christengemeinde überhaupt, so auch jedem einzelnen Christen. „Wache auf, der du schläfst und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten“ (Eph. 5, 14; Röm. 13, 11)! Daraus erklärt sich auch die stete Mahnung zur Wachsamkeit und zum Gebet (Matth. 26, 41; Phil. 4, 6 f. vgl. 1 Petr. 4, 8; 5, 8; 1 Kor. 16, 13: *γρηγορεῖτε, στήκετε ἐν τῇ πίστει*; 1 Thess. 5, 17: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*; Kol. 4, 2 f.: *τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ*; Röm. 12, 12; Eph. 6, 18; Offenb. 16, 15: *μακάριος ὁ γρηγορῶν* u.). Daß „Gebet des Glaubens“ (*εὐχὴ τῆς πίστεως* Jak. 5, 15 ff.) wird aber direct in Gegensatz gestellt zu jenem Zweifelsinn (*διακρίνεσθαι* vgl. Mark. 11, 23), dem die Empfänglichkeit und die kindliche Zuversicht fehlt (Jak. 1, 6 vgl. mit Matth. 7, 7 ff.; Mark. 11, 24 ff.; Luk. 11, 1 ff. 9–13; 18, 1 ff.). Im Gebet giebt sich die „Freudigkeit“ (*παρρησία*) und die „volle Zuversicht“ (*πεποίθησις, πληροφροῦν*) kund (Ebr. 10, 22; Eph. 3, 12). Dies ist sozusagen die Gefühlseite des Herzensglaubens (Röm. 10, 10), der sich als ein ausharrender — auch wider alles Fühlen und Sehen (Joh. 20, 20; Matth. 8, 10; 15, 22 ff.; Joh. 4, 50 f.) — im Kampf (*ἀγὼν τῆς πίστεως*) und in der Anfechtung (*πειρασμός* Luk. 22, 40) bewähren soll (Ebr. 12, 1 ff. *οὐ ἵπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα* u. vgl. 10, 35 ff.; 11, 30 f.). Ja, es gilt ein gemeinsames Ringen im Gebet durch die (fürbittende) Liebe des Geistes (Röm. 15, 30 ff. *συναγωνίσασθαι ἐν ταῖς προσευχαῖς . . διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος* vgl. Phil. 1, 27; 4, 6; 2 Kor. 1, 11; 2 Thess. 3, 1; 1 Tim. 2, 4). Und dieser Ringkampf (*ἡ πάλη*) ist nicht bloß wider Fleisch und Blut, sondern wider satanische Mächte durchzukämpfen (Eph. 6, 12 ff. vgl. mit 1 Petr. 5, 8) als ein *ἀγὼν τῆς πίστεως* (1 Tim. 6, 12 vgl. 2 Tim. 4, 7; Kol. 4, 12: *ἀγωνίζεσθε ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα σταθῇτε τέλειοι καὶ πληροφρονημένοι ἐν παντί θελήματι τοῦ Θεοῦ*). Dieser Kampf ist die Bedingung dafür, daß wir „das Kleinod erlangen“ (1 Kor. 9, 24 ff.), in „Geduld“ (*ὑπομονὴ τῆς πίστεως* Jak. 1, 3; vgl. Luk. 8, 15; Röm. 5, 3 f.; 2 Thess. 1, 4) und „Gehorsam“ (*ὑπακοή τῆς πίστεως* Röm. 1, 5; 16, 26) unseren Glauben bewahren und bewahren bis ans Ende (1 Petr. 1, 3; 2, 21 f. vgl. B. Schlatter, Glaube und Gehorsam u., Beitr. zur Förderung der Theol. 1902, V, 6). So erwächst aus dem Glauben alle „Jugend“ (*ἀρετὴ* 2 Petr. 1, 5 ff.) und alle

Heiligung im Wandel (1 Petr. 1, 15 ff.; 2, 11 ff.), sowie alle Herzensreinigung (Apostelg. 15, 9 *τῇ πίστει καθαρίας τὰς καρδίας αὐτῶν*).

Als Erlöste und im Glauben stehende Gotteskinder werden die Christen geradezu „Heilige“ genannt (*ἅγιοι καὶ πιστοὶ* Eph. 1, 1; 5, 3; Kol. 1, 2, 22; Eph. 1, 4; 1 Kor. 1, 2; 6, 11: *ἀπελούσασθε, ἡγιασθήτε, ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ.* Röm. 1, 7; Apostelg. 9, 13: *ἅγιοι τοῦ Θεοῦ*), wie sie denn als ein in Christo geheiligtes (Joh. 17, 19: *ἡγιασμένοι* vgl. 1 Kor. 1, 30) Volk Gottes gelten (*ἔθνος ἅγιον* 1 Petr. 2, 9). Denn Er hat sie „erwählt zur Errettung in Heiligung des Geistes“ (2 Thess. 2, 13; *ἐν ἡγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας*), so daß in der That die Heiligung wie die Frucht, so das Zeugniß ihrer göttlichen Erwählung ist“ (vgl. 1 Petr. 1, 2; Röm. 8, 29; 2 Tim. 1, 9; Tit. 3, 5). Andererseits sollen sie täglich fortschreiten und beharren (*μένειν*) „im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung“ (1 Tim. 2, 15; 1 Thess. 3, 13; 4, 1 ff.: *ἵνα περισσεύετε μᾶλλον*; vgl. 5, 23: *ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἡγιασάτω ὑμᾶς ὁλοτελεῖς*; Röm. 6, 19, 22: *ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἡγιασμόν*; Ebr. 12, 14: *διώκετε τὸν ἡγιασμόν* u.). „Wie ist Geduld und Glaube der Heiligen“ (Offenb. 13, 10; 14, 12).

Es handelt sich also um ein stetiges, zielstrebiges Ringen nach Heiligung (2 Kor. 7, 1: *ἐπιτελοῦντες ἡγιασμένην ἐν φόβῳ Θεοῦ*). Und dies ist gar nicht möglich ohne stetige Reinigung (*καθαρισμός*) von aller Befleckung des Fleisches und Geistes (1 Thess. 4, 4 ff.; Gal. 5, 13 ff. *πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε* vgl. Röm. 6, 6 ff.; 8, 4; Kol. 3, 5; Phil. 2, 3 ff.). Zwar heißt es für den Christen, daß er bereits eine neue Creatur ist in Christo (2 Kor. 5, 17 *καὶ νῦν κτίσις*); und doch thut ihm noth die tägliche „Erneuerung“ (*μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς* Röm. 12, 2) und das fortwährende Abthun des alten Menschen (Eph. 4, 24; Kol. 3, 9; Gal. 6, 8; Ebr. 12, 2: *der ἐνπερίστατος ἁμαρτία*). Vgl. Röm. 7, 21 ff., wo Paulus zwar nicht, wie Röm. 6 u. 8, das normale Leben des Wiedergeborenen, aber doch die schmerzliche Erfahrung des Christen schildert, sofern er noch den alten Menschen im Fleische an sich trägt und peinlich empfindet.

Gewissen ist es mit der Vollkommenheit (*τελειότης* s. o. S. 594 ff.). In Christo sind wir „vollkommen“ (*τετελειωμένοι* eis ἐν Joh. 17, 23 vgl. Kol. 2, 10); und an ihm sollen wir doch zugleich heranwachsen zum vollkommenen Manne (*eis ἄνδρα τέλειον* Eph. 4, 13; Phil. 3, 12, 15), wie denn auch der Herr selbst zum Vollkommenen mahnt (Matth. 5, 48; vgl. 19, 21). Die Liebe ist das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14: *ἀγάπη συνδεσμός τῆς τελειότητος* cf. Jak. 1, 4, 17). Gleichwohl ist noch nicht erreicht, was wir sein werden (1 Joh. 3, 1 ff.). Das „Vollkommene“

(τὸ τέλειον) ist noch ein Zukünftiges (1 Kor. 13, 10 f. vgl. Jak. 3, 2 f.). Es gilt ausharren bis ans Ziel (ἕως τέλους, εἰς τέλος Matth. 24, 13 f.; 10, 22; 2 Kor. 1, 10; 1 Theff. 2, 16). Gottes Gabe ist zwar vollkommen (Jak. 1, 17); wir aber sollen allewege dem Kleinod nachjagen, bis wir es ergreifen, nachdem wir von Christo ergriffen sind (Phil. 3, 12 ff.). Vgl. Hartung, Begriff der τελειότης im N. T. (Jubil. Schrift für Luthardt 1881 S. 44 ff.). H. Wendt, Die Christl. L. von der menschl. Volk. (1882). Behreiß a. a. O. S. 622.

Daher kommt Alles auf die „vollkommene Hoffnung“ an (1 Petr. 1, 13: τελείως ἐλπίζειν); denn Christus hat uns durch seine Auferstehung „wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung“ (1 Petr. 1, 3 f.: ἐλπίς ζωῆς vgl. 1 Kor. 13, 13 mit 15, 18 f.; Kol. 1, 12). So erkennen wir, warum der Glaube, der in der Liebe sich bewährt, seinem Wesen nach den Charakter der zuversichtlichen Hoffnung trägt. Unsere Hoffnung ist eine feste (βεβαιά 2 Kor. 1, 6; 3, 12) im Gegensatz zu den Heiden, die „keine Hoffnung haben“ (Eph. 2, 12; 1 Theff. 4, 13). Insbesondere betont es Paulus, daß der Glaube in der Form der Hoffnung das Unsichtbare festhält (Röm. 4, 18; 5, 4 f.; 8, 24 f.: ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν; vgl. Röm. 12, 12; 2 Kor. 4, 18). Dieser Grundgedanke tritt uns aber namentlich im Ebräerbrief entgegen. Schon Ebr. 3, 14 wird darauf hingewiesen, daß es gelte „das angefangene Wesen“ (f. w. u.) bis ans Ende festzubehalten (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατέσχωμεν). Wiederholt wird sodann die Freude seit der Hoffnung betont (Ebr. 6, 11: τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος; vgl. 6, 18; 7, 19; 10, 23). Schließlich wird an der Hauptstelle (Ebr. 11, 1) wenn auch nicht eine eigentliche Definition des Heilsglaubens, so doch eine allgemeine Wesensbestimmung dessen gegeben, was für den Glauben, durch den wir Gott gefallen (Ebr. 11, 6) und im Sichtbaren das Unsichtbare erfassen (Ebr. 11, 3), charakteristisch ist: ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑποστάσις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλέπομένων. Die darauffolgenden Beispiele jener „Wolke“ von Glaubenszeugen (Ebr. 12, 1) weisen alle darauf hin, daß der Glaube als innerliches Ueberführtsein von unsichtbaren Dingen (f. o. 2 Kor. 4, 18: τὰ μὴ βλέπομενα) zugleich die „Wesenheit“ (ὑπόστασις) des in Zukunft zu Erhoffenden als bereits gegenwärtig Verbürgtes vertrauensvoll ergreift (Ebr. 10, 35: μὴ ἀποβόλητε οὖν τὴν παρόρσησιν ὑμῶν). So rechtfertigt sich die gangbare Auslegung und Luthers sachlich zutreffende Uebersetzung: „So ist nun der Glaube eine gewisse Zuversicht des, daß man hoffet“. In diesem Zusammenhange betrachtet, erscheint der Heilsglaube nothwendig teleologisch oder eschatologisch geartet, d. h. bildlich ausgedrückt als „Unter der Hoffnung“ (Ebr. 6, 18 f. vgl. 3, 6). Es gilt nur die Freude seit (πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος) festzuhalten bis ans Ende (ἄχρι τέλους) und „durch Glauben

und Geduld zu ererben die Verheißungen“ (διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας Ebr. 6, 11 f.). S. w. u. §§ 55 ff.

b) Die Lutherisch-kirchliche Lehre vom Heilsglauben (fides salvifica) und der Heilsordnung (ordo salutis) ist, trotz vielfachem Schwanken in der dogmatischen Formulierung, doch sachlich klar und bestimmt ausgeprägt, d. h. daß solā gratiā und solā fide steht fest, wie wir dies bereits in der Lehre von der gratia spiritus s. applicatrix (f. o. § 43 S. 310 ff.) und von den geordneten Gnadenmitteln (S. 331 ff., 366 ff., 406 ff.) nachgewiesen haben. Hier handelt es sich nunmehr um die nähere Bestimmung der Reihenfolge, in welcher die sogen. media salutis (δοτικὰ) ex parte Dei (Gottes Heilswirkungen) zu media salutis (ληπτικὰ) ex parte hominis (menschlichen Heilserlebnisse) werden. Dieses Zueinander göttlicher Gnadengabe und menschlicher Empfänglichkeit, oder sagen wir lieber: göttlicher Gnadenwirksamkeit (gratia praeveniens) und menschlicher Willensbefreiung (arbitrium liberatum) ist und bleibt das schwierige, aber doch auch beseligende Grundproblem der ganzen Lehre von der Heilsordnung. Wir sahen schon in der Lehre vom ewigen Heilsrathschluß (Bd. II, 1 S. 589 ff.), wie Luther und Melancthon nach der Lösung dieses Problems rangen. Aus der Gefahr des Determinismus und der willkürlichen (geheimen und unwillkürlichen) Vorherbestimmung retteten sie sich durch Hinweis auf die geordneten Gnadenmittel und den im Evangelium offenbarten (universalen) Heilswillen Gottes. Gegenüber dem entgegengesetzten Extrem des Synergismus (B. Striegel, Melancthon seit 1527) oder der römischen Verdiensttheorie betonten sie nicht bloß die Alleinwirksamkeit der Gnade bei der Rechtfertigung und Wiedergeburt des Sünders, sondern auch den verdienstlosen Charakter des Glaubens als des einzig möglichen Empfangsorgans (ὄργανον ληπτικόν) für die Gnadenanerbietung. Die Verfasser der Concordienformel (bes. Art. IX) suchten die Schwierigkeit zu lösen durch den Hinweis auf die (bedingte) Eigenart der electio (f. Bd. II, 1 S. 591) und auf das durch die Gnade bewirkte arbitrium liberatum. Die Lehre der alten Dogmatiker von der voluntas Dei ordinata et conditionata ist die Voraussetzung für das Verständniß jener Heilsordnung, durch welche der einzelne Sünder zur Gotteskindschaft, zur Freiheit und zur Heiligung des Lebens gelangt, ohne eignes Verdienst und Würdigkeit, solā gratiā, solā fide!

Die relative Verworrenheit der altdogmatischen Darlegung des ordo salutis, wie sie besonders seit König, Baier, Quenstedt und Calov formuliert und von Hollaz zum Abschluß gebracht worden ist, hat, wie mir scheint, eine doppelte Ursache. Einerseits wird die Lehre von den Gnadenmitteln und der Kirche erst nach dem Artikel vom Heilsglauben und der Heilsordnung im Einzelsubject behandelt (f. o. S. 305 ff.), während in der Lehre von der persönlichen Heilsaneignung die bedingende (objective) Grundlage (Wort und

Sacrament, als Träger der Gnadengabe in Christo) doch vorausgesetzt werden (s. G. Weizsäcker, RG. V² S. 723 ff. den Artikel: „Heilsordnung“). Andererseits wird die religiöse und sittliche Seite, d. h. das dogmatische und ethische Moment in dem Heilsproceß nicht bestimmt unterschieden, wodurch die Begrenzung und Klarstellung des Stoffes erschwert wird. Ich verweise hier auf die ältere Schrift von Fecht: *De ordine modoque gratiae div.* (1697) und die neueren Behandlungen dieser Frage von Wacker: *Die Heilsordnung* (1898) und von Koch: *Der ordo salutis in der altluth. Dogmatik* (1899). H. Schulz, *Die Heilsordnung in der altprotest. Dogmatik* (Stud. u. Krit. 1899). S. a. Schröder: *Die L. von der Heilsordnung* (Theol. Stud. u. Kr. 1857) und J. Kaftan (Dogm. § 68). Die Forderung, jene altluth. Lehre, weil sie ganz „ungleichartige Stücke zusammenfasse“, gänzlich „aufzulösen“, zieht höchst bedenkliche Konsequenzen nach sich, indem Kaftan die Rechtfertigung und Wiedergeburt (§§ 48 f. u. 54) abgesondert vom Heilsglauben (§ 69) behandelt!

Zweierlei steht für die genuine lutherische Lehre von der Heilsordnung fest und wird auch von den alten Dogmatikern klar begründet: 1) *fides* und *justificatio* bilden die beiden Brennpunkte in der Ellipse der Heils-erlebnisse des begnadigten Sünderz; und sodann 2) die Reihenfolge der Gnadenwirkungen des heil. Geistes, wie sie den persönlichen Heilsglauben erzeugen und den Christen zur neuen Lebensbewahrung führen, gestaltet sich als *vocatio* (mit Rückbeziehung auf die *electio*), als *illuminatio* (mit Beziehung auf die Erweckung), als *conversio* (mit Beziehung auf Buße und Glauben), als *justificatio* (im engsten Zusammenhange mit der *regeneratio*), als *inhabitatio spir. s.* (durch die *unio mystica* charakterisirt), als *renovatio* oder *sanctificatio* (mit Beziehung auf die *bona opera*) und die *perfectio christiana*, die jedoch erst in der *glorificatio* zum Abschluß gelangt.

Was die Lehre von der *vocatio* betrifft, so liegt auf der Hand, daß sie ohne Beziehung zur Lehre vom Worte Gottes (§ 45) einerseits, und zur Lehre von der Erwählung andererseits (§§ 26 f.) gar nicht verstanden und dargelegt werden kann. Zwar reden die alten Dogmatiker zunächst von einer *vocatio generalis*, wie sie sich bereits in der Heidenwelt durch die natürliche Gotteserkenntnis (Röm. 1, 19 ff.; Apostelg. 14, 17; 17, 27) und durch das Gewissen (Röm. 2, 14 f.) kundgebe. Aber diese ist als solche noch nicht heilbringend, sondern veranlaßt nur zum Suchen nach dem Heil. Sodann wird der Begriff der *vocatio* (in Anlehnung an 1 Kor. 7, 22 ff.) auch auf den irdischen Beruf bezogen, zu dem Gott den Einzelnen bestimmt hat (s. w. u. über die *bona opera juxta vocationem* Augsb. Conf. Art. 27, 61). Die *vocatio specialis* (seu *directa*) vollzieht sich aber nur durch das Wort Gottes (Gesetz und Evangelium), sei es das gepredigte (Röm. 16, 14 ff.),

sei es das gelesene (2 Tim. 3, 15 f.). Sofern das berufende Wort an alle Völker und an alle Einzelnen herantreten soll, ist es eine *vocatio universalis*, angeblich schon zur Zeit Noah's oder der Apostel vollzogen, nur verschieden *ratione horae et morae* (Hollaz)! In allen Fällen ist sie eine *vocatio seria* (nicht eine bloße *voluntas signi*, wie die Reformirten sagten), sondern *efficax* (sowohl *ratione intentionis*, als *mandati Christi et ipsius praeconii*). Zwar wirkt sie — ebenso wie die dadurch angebotene Gnade — nie zwingend (*irresistibilis*). Aber sie ist doch stets wirksam, durch das Gesetz die sicheren Herzen (*secura corda*) schreckend, und durchs Evangelium den geängsteten Herzen Trost bringend (cf. Apol. V, 51). Im Gegensatz zur mythischen Idee der *vocatio interna* (ohne Wort) betonen die alten Dogmatiker (besonders Calov) die *vocatio externa* (durchs Wort) oder *vocatio ordinata*, während die *vocatio extraordinaria* (auch *immediata* genannt) sich nicht auf die Heilsgabe und den Gnadenstand bezieht, sondern auf den sonderlichen Beruf der Propheten oder Apostel.

Ob nun die Berufung den Erfolg hat, Glauben zu wecken, hängt insofern von dem freien Willen des Menschen ab, als er (auch nach seinem natürlichen Vermögen) sich dem Wort entziehen oder es annehmen (beziehungsweise es lassen) kann (vgl. Form. Conc. IX, 53). Aber die innere Umkehr des Herzens (s. w. u. *conversio*) wirkt doch nur der heil. Geist, der (bereits durch die Taufe als *medium vocationis* Hollaz S. 807) die *bonos motus interiores* dort wachruft, wo Gott es will (*ubi Deus vult*) und wo der Mensch (kraft des *arbitrium liberatum*) nicht dauernd widerstrebt. Die also zum Glauben Gelangenden und bis ans Ende Verharrenden (*finaliter creduli, in fide perseverantes*) werden dann als die „Erwählten“ (*electi*) bezeichnet, deren Glauben Gott nicht bloß vorhergesehen (*praevidit*), sondern auch allein bewirkt hat. Vgl. Form. Conc. Sol. Dec. VIII: *non tantum praevidet (Deus) electorum salutem, sed etiam quae ad eam pertinent, procurat, efficit, juvat, promovet* (s. Bd. II, 1 p. 591 f.). So heißt es Conf. Aug. V: *per verbum donatur spir. s., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo in iis, qui audiunt evangelium*. Die Behauptung einer bloßen *praevisio fidei* wird als ein *frigidum glossema* bezeichnet, weil der Glaube dann *synergistisch* motivirt werden könnte; (so bezeichnet Waltherr von der Missouri-Synode s. o. Bd. II, 1 S. 591; vgl. dagegen J. Walter: „Melancthon's L. von der Bekehrung“, Mitth. u. Nachr. 1897, 3, S. 98 f.). Vielmehr sei die *electio* die *causa quae nostram salutem procurat et efficit* (als *donatio Dei*). Gleichwohl wird gegen den Gedanken einer „unwiderstehlichen“ (*irresistibilis*) Gnadenwahl im Sinne Calvins Einsprache erhoben (Form. Conc. IV, 65), weil die *praedestinatio*, in Christo consideranda, universell sei (s. o. II, 1 S. 589 f.), und weil Gott

omnes, qui poenitentiam agunt et Christum vera fide amplectuntur — (quos Deus singulos elementer praescit) — justificare vult (F. C. 802 XI, 708, 18. Vgl. C. Blecher, Die L. von der Gnadenwahl mit bes. Rücksicht auf Conc.-Form. Art. XI und die Missouri-Synode 1902). Gegen Augustins Idee von dem ewig bestimmenden (certus) numerus electorum (mit Ausschluß der massa perditionis oder reproborum, ähnlich Gottschalk im Mittelalter) und gegen Calvinus (supralapsarischen) Gedanken (Inst. 23, 8; 24, 10), daß lediglich nach göttlichem arbitrium die Einen ewig verworfen (reprobi), die Andern erwählt werden (electio mater fidei), wie namentlich gegen den Gedanken, daß Christus nur für die electi gestorben sei, wird energisch Einsprache erhoben. Das Problem selbst erscheint dadurch zwar nicht gelöst, sondern — wie bei Luther (de servo arbitrio) und Melancthon (in der ersten Ausgabe der loci, § 21) — nur bei Seite geschoben. Aber mit vollem Recht verief man sich darauf, daß wir die secreta maiestatis divinae nicht sollen erschöpfen (scrutari) wollen, sondern sie anbeten (adorare), indem wir uns an die voluntas revelata und ordinata halten, nach der Gott will, daß „allen Menschen“ geholfen werde und als electi nur die gelten, deren (bis ans Ende beharrenden) Glauben Gott nicht bloß vorhergesehen, sondern heilsordnungsgemäß auch allein bewirkt hat (vgl. Niebergall, Die L. von der Erwählung, 3. für Th. u. R. 1896, I S. 53: „Die Präscienz ist ein ganz ungeliger, unbiblischer Begriff“ u.).

Dies geschieht nun nach altdogmatischer Lehre zunächst durch die illuminatio. Hier wird Einsprache erhoben gegen die mystische Idee des Dionysios Areop. (in der Reformationszeit Schwenkfeld, Seb. Frank, später Weigel u. A.) von einer Reinigung (*καθαρσις*, purificatio), die der Erleuchtung vorausgehen müsse, sowie gegen das lumen internum, das ohne Wort oder neben dem Wort wirksam sei (s. o. S. 368 f.). Vielmehr bestche die illuminatio darin, daß Gottes Wort — wie Melancthon sagte — novam lucem in mente, und damit zusammenhängend (was man später „Erweckung“ — resuscitatio nannte) novos motus in voluntate bewirke (vgl. H. Grönmacher: Die Erweckung, Eine Studie zur Heilsordnung. Ev. K. 3. 1900, Nr. 32 ff.). Intellectus und voluntas bebingen sich gegenseitig. Sonst wäre die illuminatio als rein intellectuelle (theoretische) notitia, oder illuminatio literalis) von keiner Bedeutung für die Erweckung der fides salvifica. Auch die rein gesetzliche Erkenntnis (illuminatio legalis, paedagogica) trage nur vorbereitenden Charakter, sofern ex lege die agnitio peccati folge. Aber erst die illuminatio evangelica — als agnitio misericordiae div. in Christo — sei complete salutaris (weil spiritalis et gratiosa Hollarz). Sie komme im Menschen nur allmählich zu Stande durch oratio, meditatio und tentatio (Hollarz 844); non absolvitur uno momento, sofern in der illuminatio spiritalis stets bereit

die „Erweckung“ (suscitatio) des Willens ad amorem Dei mit enthalten sei. So kommt es durch die illuminatio zur wirklichen conversio, die, sofern sie die poenitentia und fides in sich schließt, auch mit der justificatio und regeneratio des begnadigten Sünders in nothwendigem Zusammenhange steht.

Was die Wesensmomente und das Zustandekommen der Bekehrung betrifft, so rang bekanntlich schon Melancthon mit dem Problem: in wie weit ist die Wirkung des Geistes der Gnade, in wie weit kommt eine Mitwirkung (concursus) des menschlichen Willens in Betracht (vgl. J. Walter a. a. O. S. 101 ff.). Der hier lauenden Gefahr des Synergismus gegenüber betonten die alten Dogmatiker (schon Chennig und Hutter gemäß der Conc.-Form. S. D. II, 53), daß die Umkehr ein „Wert Gottes“ sei und dadurch geschehe, daß die scintillula fidei in corde accenditur und (insonderheit bei den Getauften) jene voluntas liberata wirksam zu sein anfangt. Obwohl also die natürliche capacitas eine mere passiva sei, ja der natürliche Mensch von sich aus so wenig sich selbst erneuern könne, als ein truncus oder lapis, so verhalte er sich doch bei der Bekehrung durchs Wort Gottes weder wie ein homo otiosus, noch auch wie ein homo coactus. Denn im Bekehrten erzeugt die gratia praeveniens spir. s. jene bonos motus inevitabiles, während im Unbekehrten (da die gratia nicht irresistibel wirkt) die libertas resistendi bleibt, ja sich bis zur schuldvollen Verstockung (pecc. in spir. s. nach geschehener illuminatio) steigern kann. Im Bekehrten aber wird auch von der Conc.-Form. (S. D. II, 65) ein gewisses cooperari zugestanden. Nur erscheint es als das Kennzeichen, nicht als die Ursache oder der Hebelpunkt (causa efficiens) der Bekehrung. Dies möchte ich speciell H. Seeberg gegenüber betonen, welcher (in seinem Artikel „Bekehrung“, K. K. 11³ S. 541 ff.) mit Beziehung auf den altdogmatischen Unterschied von conversio transitiva (Gott bekehrt mich) und conversio intransitiva (ich bekehre mich) in mißverständlicher Weise die Bekehrung als „den Act des Menschen“ bezeichnet, durch den er „seine frühere religiöse Richtung“ (?) und seinen früheren Zustand (!) mit einer neuen religiösen Richtung und einem neuen Zustand vertauscht. Dies klingt stark semipelagianisch oder synergistisch! Vgl. dagegen Schulzen, Die L. von der Bekehrung (K. K. 3. 1901, Heft 5 u. 6 bes. S. 448).

Die conversio prima (infidelium, wie bei den Heiden oder Abgefallenen) geschieht lediglich durchs Wort und giebt sich kund in der aufrichtigen Buße und im herzlichen Glauben. Die alten Dogmatiker (vgl. Apol. V, 28 F. C. Ep. IV, 2) neigen dazu, die erstere — die poenitentia (als contritio cordis) — einseitig aus der Gesetzespredigt, die fides salvifica (als fiducia cordis) aus der Verkündigung des Evangeliums herzuleiten (s. dagegen § 45 S. 340 ff.). Die conversio secunda soll sich aber

im getauften Christen als quotidiana poenitentia fund geben (Hutter) und vollzieht sich nicht in einem Moment (non uno momento perficitur, sed habet sua initia et progressus). Denn illa dona (spir. s.) oportet crescere: conando, luctando, quaerendo, petendo, pulsando u. (Chemnitz). Das Entscheidende in der Befehrerung ist und bleibt also die fides salvifica oder jene fiducialis desperatio (Luther), die den Menschen dazu bringt, an sich selbst zu verzweifeln und sich allein der Gnade Gottes in Christo, als einer ihm persönlich geltenden (bezw. als einer in der Taufe ihm schon dargebotenen s. o. § 47) zuversichtlich zu getrüsten.

Hier tritt nun als der entscheidende Hauptpunkt in der Heilsordnung die lebendige Wechselbeziehung zwischen dem Heilsglauben und der Rechtfertigung in den Wiedergeborenen uns entgegen. Die fides salvifica vera et viva (im Gegensatz zur falsa, vana seu mortua) ist nicht zu fassen als ein assensus generalis (fides implicita der Römer) oder als notitia historica credendorum (fides, quae creditur cf. Apol. IV, 48), sondern als fiducia (πείσθησις), d. h. als voluntas acquiescens in Christo mediatore. Sie setzt zwar die notitia (Kenntniß und Erkenntniß der Heilsbotschaft) und den assensus (Zustimmung zu ihrem Inhalt) voraus, aber ist doch wesentlich Zutrauen zu der Person des Herrn, der uns das Heil erworben. Diese fiducia kann also nie ohne Liebe zum Herrn gedacht werden (fiducia non est sine dilectione, quia est voluntas in Christum directa, Baier). Aber als das einzig mögliche Empfangsorgan (ὄργανον ληπτικόν seu receptivum, Hollaz) für die Gnade, ist sie doch von der Liebe und der Lebensbethätigung in der Liebe zu unterscheiden (per caritatem fides vera, quae vitam suam accipit a Christo, se vivam ostendit, Hollaz). Daher heißt es mit Recht in der Apol. (IV p. 101): Die Widersacher reden vom habitus dilectionis, als könnten wir „durch die Liebe zu Gott kommen“ (so auch Ad. Harnack und Joh. Walter s. o. S. 342). „Das heißt ja, Christum wieder ins Grab stecken und die ganze Lehre vom Glauben wegnehmen“ (vgl. p. 109 ff. de dilectione s. o. S. 366). Ja, der „Trost“ des Glaubens werde dadurch erschüttert, und Sicherheit oder Unsicherheit erzeugt. „Nur soll Niemand gedenken (p. 98), als redeten wir von einem schlechten Wissen oder Erkennen der Historien von Christo. Darum müssen wir sagen, wie es zugehet, wenn ein Herz anfähet zu gläuben. Die Predigt der Buße strafet alle Menschen, daß das Gewissen seinen Jammer und Gottes Zorn fühlet. In dem Erschrecken aber sollen die Herzen wieder Trost finden. Das geschieht, wenn sie gläuben an die Verheißung in Christo, daß wir durch ihn Vergebung der Sünden haben. Der Glaube, welcher in solchem Zagen und Schrecken (terroribus et pavoribus) die Herzen wieder aufrichtet und tröstet, empfähet und empfindet Vergebung der Sünde, macht gerecht und bringt Leben; denn derselbige starke Trost

ist eine neue Geburt und ein neu Leben“. Dies ist derselbe Grundgedanke, den Luther (Art. Smalc. III, 13) ausdrückt, wenn er sagt: „durch den Glauben kriegen wir — wie Petrus Apostelg. 15, 9 sagt — ein ander neu rein Herz“. Warum? Weil „Gott um Christum, unseres Mittlers willen, uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält (nos justos et sanctos reputat) und zwar, aus lauter Gnade und Barmherzigkeit, in Christo über uns ausgeschüttet und ausgebreitet“.

So hängt justificatio und regeneratio aufs Engste mit dem Glauben zusammen. Aber nicht propter fidem (quia tam magna est virtus), sondern per fidem (quia accipit et apprehendit remissionem) justificamur. Die justificatio selbst ist nicht als wunderbare Umwandlung unserer Natur (actus medicinalis durch gratia infusa seu habitualis, wie die Römer lehren), sondern als freisprechendes Gnadenurtheil Gottes (actus forensis) zu fassen, nicht im äußerlich juridischen Sinne, wie es vor menschlichem Richterstuhl geschieht, sondern coram Deo, d. h. vor Gott, dem Herzenskündiger, der die an Christum Glaubenden und auf ihn allein Vertrauenden als seine Kinder ans Herz nehmen will (adoptio in filios Dei), indem Er ihnen um Christi willen die Sündenschuld vergiebt (remissio peccatorum) und aus Gnaden ihnen die Gerechtigkeit Christi, des einigen Mittlers, mit dem sie im Glauben Eins worden sind, zurechnet (imputatio justitiae Christi). Diese imputatio beruht weder auf einer wesentlichen Mittheilung (infusio) der göttlichen Gerechtigkeit Christi (Andr. Osiander s. w. u. sub c), noch auch auf bloßer Zurechnung seiner menschlichen Leistung (Stancarus). Denn jenes führte wieder zum römischen Irrthum und schloß die Gefahr geistlicher Selbstüberhebung und Sicherheit in sich; dieses stellte Christum nicht als vollgültiges (gottmenschliches) Sühnopfer hin und machte die Sündenvergebung ungewiß. Wird aber in der Rechtfertigung den bußfertig Gläubigen die Schuld vergeben und die Gerechtigkeit geschenktweise (δωρεάν) um Christi willen dargeboten, so ist ihnen hiermit nicht bloß die künftige Seligkeit, sondern auch das neue Leben im Kindschäfts- und Gnadenstande verbürgt. Daher heißt es: justificatio est regeneratio, wie die Conc. Form. (Sol. decl. III p. 613, 19) in Uebereinstimmung mit der Apol. (II, 72) behauptet, sofern im Glauben zugleich der Anfang der renovatio und sanctificatio gesetzt ist. Daher wird auch die Befehrerung beim Christenmenschen als regressus ad baptismum bezeichnet (s. o. S. 575 und W. Rohnert, Dogmatik u. 1902, S. 353. E. Mühle, Rechtfertigung und Wiedergeburt, Ev. R. 1901, Nr. 16).

Jener genuin lutherische Gedanke von der zugerechneten (nicht eingegossenen) Gerechtigkeit Gottes schließt keineswegs (wie z. B. A. Osiander meinte) den Selbstwiderspruch in sich, daß Gott unwahrer Weise Ungerechte für gerecht erklärt. Denn der bußfertige Sünder, der an Christum glaubt,

ist ja in der That mit Christo Eins und von Gott an Kindesstatt angenommen worden. Dies zeigt sich nicht bloß in der als Frucht der justification geforderten Erneuerung des Lebens und Bewährung in „guten Werken“ (f. w. u.), sondern vor Allem in jener innigen, persönlichen und wesenhaften Gemeinschaft, die zwischen Gott in Christo und den gerechtfertigten oder begnadigten Gotteskindern besteht. Dies ist der Werth der alldogmatischen Lehre von der unio mystica, die A. Ritschl (Metaph. S. 28) mit Unrecht als schwarmgeistige Phantasterei zu verdächtigen suchte. Richtig gefaßt zeigt sich in ihr die tiefe Bedeutung und Wahrheit des Luther'schen Gedankens vom Christus in nobis actuosissimus. Ja, die Lehre von der unio mystica und ihrer Kundgebung im Leben bildet das heilsame Gegengewicht gegen jenes sichere und faule Christenthum, das sich der rechtfertigenden Gnade meint getrösten zu dürfen, ohne den Heiligungsernst im Leben zu erweisen. Allerdings verlieren sich die alten Dogmatiker in der Beschreibung der unio mystica zu weit in mystisch-metaphysische, unfaßbare Regionen. So reden sie von einer arctissima conjunctio substantiae hominis fidelis cum substantia (!) S. Trinitatis (Quenstedt). Ferner betonen sie die mystica cum Christo desponsatio der Einzelseele — ein pietistischer Gedanke, der, wie wir gesehen (S. 520 f.), biblisch unberechtigt ist, da die heil. Schrift dieses Bild des Verlöbnißes und des geistlichen Ehebandes nur von dem Verhältniß Gottes zu seinem Volk und Christi zu seiner Gemeinde aussagt. Endlich behaupten sie — mit Berufung auf 2 Petr. 1, 4 — eine Theilhaberschaft an der „göttlichen Natur“, was an die alte mystische Idee von der *θεοποίησις* erinnert, (vgl. Böckler, Lehre v. der unio myst., Ev. R. 3. 1889, Nr. 45 f.). Gleichwohl wahren die alten Dogmatiker die einzigartige unio personalis et substantialis in der gottmenschlichen Person Christi und heben nur mit Nachdruck hervor, daß auf Grund der justification und regeneratio Christus mit dem Vater in den Seinen wohnt (Joh. 17, 21 ff.) und lebt (Gal. 2, 20), durch die sacramental verbürgte gliebliche Gemeinschaft mit ihm (Gal. 3, 27; 1 Kor. 6, 15; 10, 16 f.; 12, 13. 27) und durch die Einwohnung des heil. Geistes in uns (Röm. 8, 9 ff.; 1 Kor. 3, 16; 6, 16).

Aus dieser innigen Glaubensgemeinschaft mit ihm ergiebt sich nun mit innerer Nothwendigkeit (necessitate consequentiae) als Frucht (fructus) oder Erfolg (effectus justificationis) die renovatio oder sanctificatio, wie sie in den bona opera zu Tage tritt. Denn die regeneratio sei wohl ex parte Dei perfecta (Quenstedt), nämlich durch die Sündenvergebung und das neue Kindesverhältniß zu Gott, aber ex parte hominis, als neue geistliche Lebensbewegung bleibe sie imperfecta, weil peccatum (oder das „Fleisch“, wie Luther sagte) et in renatis manet, und weil ad abolendas reliquias peccati ein fortwährender Heiligungskampf und tägliche Bitte um Sünden-

vergebung uns noth thue (vgl. Cat. min. 1360: quia quotidie multifariam peccamus).

Die Form. Conc. (Sol. Decl. III, 32) unterscheidet, aber verknüpft auch sehr bestimmt mit einander die imputata fidei justitia und die inchoata novae obedientiae justitia, wie sie sich als freie und schlechterdings verdienstlose Erfüllung des Gesetzes (im Sinne des usus tertius legis) im Leben des wiedergeborenen Christen kund geben soll. Diese nova obedientia ist durchaus nicht ein und dasselbe mit der sogenannten bürgerlichen Pflichterfüllung (justitia civilis) des natürlichen Menschen. Die opera externae disciplinae (F. C. S. D. IV, 8) können auch splendida peccata sein, wenn sie aus Eitelkeit, Ehrgeiz, Erwerbssucht oder Menschenfurcht, also nicht in der demüthig-kindlichen Gesinnung des dankbaren Glaubens vollzogen werden. Und die selbstgesuchten gesetzlichen Leistungen asketischer Art (f. w. u.) sind im Grunde „lose, faule, kalte Heuchelwerke“ (Apol. III, 16), wenn sie nicht aus dem Gehorsam des Glaubens geboren sind oder wenn sie ein „Verdienst“ (meritum de congruo oder de condigno) im Sinne der höheren Stufe christlicher Vollkommenheit begründen sollen. Andererseits sind die guten Werke zwar nicht nothwendig ad salutem retinendam (gegen G. Major) sen non amittendam (J. Menius), wohl aber als Beweise (fractus) des lebendigen Glaubens, in dankbarem Gehorsam gegen Gott und seinen heiligen, im Geiste geoffenbarten Willen (gegen Agricola). Denn wenn wir auch solä fide gerecht werden, so ist doch die fides numquam sola (Melancthon), sondern muß sich in der Liebe bewähren. Daher ist jener Auspruch, die „Werke seien schädlich“ oder perniciosa (Amstdorf), wo es sich um Erlangung des Heils handelt, ebenso falsch als die Behauptung, daß man durch sie die Seligkeit oder irgend ein Verdienst erwerben könne. Opera bona sunt facienda propter mandatum Dei ad exercendam fidem, propter confessionem (den Menschen gegenüber) et gratiarum actionem (Gott gegenüber über Apol. III, 68). Ihnen ist zwar ein Gnadenlohn in Aussicht gestellt (Apol. III, 73) beim göttlichen Endurtheil, aber sie sind nie und nimmer mehr als opera satisfactoria (ad promerendam gratiam) zu fassen. Vielmehr erscheinen sie als gottgeschenkte Früchte des Glaubens. Ist doch der Glaube selbst — nach Luthers berühmter Vorrede zum Römerbrief — „ein göttlich Werk in uns, das uns neu gebiert aus Gott und macht uns ganz andre Menschen von Herzen, Muth, Sinn und Kräften“. Aber es gelte: „Zuerst wir in Christo (daß wir durch sein Blut Vergebung haben), zum andern Christus in uns — daß wir darnach andre Menschen werden und in einem neuen Leben wandeln“ (W.B. Erl. A. VIII, S. 255).

Darauf weist insonderheit die Augsburger Confession (Art. XXVI, 2 ff.) hin, wo von der perfectio christiana die Rede ist (vgl. Art. XXVII, 49). Hier wird insonderheit gegen die vota monachorum (Keuschheit, Armuth,

Gehorsam etc.) und die sonderlichen, verdienstlichen Wertleistungen (Fasten, Almosengeben, Gebetsübungen) als angebliche Erweise christlicher Vollkommenheit Einsprache erhoben. Zwar seien die exercitia fidei auch in Fasten und Beten (Matth. 17, 21) nicht gering zu achten. Aber dabei soll ein Jeder nach den Geboten Gottes ohne gemachte Frömmigkeit (mandatis Dei sine faciliis religionibus) seinem Berufe dienen (suae vocationi servire). Denn im Glauben — sagt Luther in seiner Schrift de lib. christ. — ist der Mensch zwar ein Herr, aber in der Liebe zugleich ein Knecht aller Dinge. Daher heißt es (Augsb. Conf. XXVI S. 57), daß es gelte, täglich mit Christo gekreuzigt zu werden (crucifigi cum Christo) durch die wahre, ernste und ungeheuchelte mortificatio, sowie durch eine stete disciplina corporis den alten Menschen in den Tod zu geben, auf daß der neue Mensch geschickt sei zu wahrhaft geistlicher Erfüllung seiner Pflicht gemäß dem gottgewollten Beruf (ad res spirituales et officium juxta vocationem; vgl. R. Eger, Die Anschauungen Luthers vom Beruf. 1900, bes. S. 95 ff.). Daher lautet die herrliche — namentlich von Ritschl in seinem „Programm“ über „die christliche Vollkommenheit“ betonte, aber nicht vollständig verwertete Definition der perfectio christiana (Conf. Aug. XXVII, 46 p. 61) — folgendermaßen: „Die christliche Vollkommenheit ist, daß man Gott von Herzen und mit Ernst fürchtet und doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben, auch Vertrauen fasse, daß wir um Christus willen einen gnädigen und barmherzigen Gott haben.“ Daneben sollen wir „von Gott bitten und begehren, was uns noth ist, und Hilfe von ihm in allen Trübsalen gewißlich nach eines Jeden Stand und Beruf gewarten“. Indes sollen wir „auch äußerlich mit Fleiß gute Werke thun und unseres Berufs warten“. Ist doch — nach Luther — der Glaube „ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding, daß unmöglich ist, daß er nicht sollte ohne Unterlaß Gutes wirken“ (vgl. Art. Smalc. III, 13). Die feste Grundlage der perfectio christiana ist also das confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum (welchen Hauptsatz Ritschl ignoriert). Dagegen sei das servire vocationi der Maßstab für die bona opera im wahren, gesunden Sinne. In his rebus (Gottvertrauen, Gebet, Berufsarbeit) est vera perfectio et verus cultus Dei — non est (wie die Papisten meinen) in coelibatu, aut mendicitate etc. aut veste sordida. Der Gedanke eines Verdienstes (mereri gratiam ist eine contradictio in adjecto!) oder gar eines Schatzes (thesaurus) überverdienstlicher Werke (opera supererogationis), den die „Kirche“ kraft des Ablasses (Indulgenzen) Anderen zu gute kommen lassen könne, wird von unseren Reformatoren als impia opinio verworfen. Und wenn man die sonderlichen asketischen Leistungen (nach römischer Anschauung) der Taufe gleich schätzt, mache man sich einer blasphemica in Deum schuldig (vgl. Art. Smalc. IV, 3; Conf. Aug. XXVIII, 61).

Nach lutherischer Anschauung ist also die perfectio christ. quoad Deum, d. h. sofern sie auf dem Gnaden- und Kindchaftsstande der in Christo Gerechtfertigten und durch seinen heiligen Geist Wiedergeborenen beruht, im wahren und vollen Sinne für den Glauben bereits vorhanden. Allein, so weit sie — quoad nos — sich in den Werken kund geben und bethätigen soll, ist die Heiligung nunquam perfecta. Vielmehr gelte es in dem exercitium bonorum operum und in der militia spiritualis perpetua (Quenstedt) beharren, die Feinde — Satan, Welt und unser Fleisch — durch das Kreuz Christi mit den Waffen des Glaubens: Wort Gottes und Gebet fort und fort bekämpfen, bis wir durch Gottes Gnade vom Leibe dieses Todes erlöst, das „Erbe“ empfangen und zur glorificatio gelangen, dem eigentlichen Ziel des ordo salutis (Röm. 8, 30; Apostelg. 26, 18), wie es uns im nächsten Schlußabschnitt entgegen treten wird.

Gegen jene Einbildung stolzer Heiligen, als könnten sie es auf Erden in der christlichen Vollkommenheit bis zur völligen Lebensreinheit oder gar Sündlosigkeit bringen, richten sich mit aller Energie Luthers goldene Worte im Großen Katechismus (III S. 478): „Ob wir gleich Gottes Wort haben, gläuben, seinen Willen thun und leiden und uns von Gottes Gabe und Segen nähren, gehet es doch ohne Sünde nicht ab; denn wir täglich noch straucheln oder zu viel thun (quotidie prolabimur modumque excedimus), weil wir in der Welt leben, dazu den Teufel hinter uns haben, daß nicht möglich ist, in solchem Kampf allezeit fest zu stehen. . . Denn weil das Fleisch, darinnen wir täglich (noch) leben, der Art ist, daß es Gott nicht trauet und gläubet und sich immerdar reget mit bösen Lüsten und Tücken, daß wir täglich mit Worten und Werken, mit Thun und Lassen sündigen, davon das Gewissen zu Unfried kommt, sich für Gottes Zorn und Ungnade fürchtet und also den Trost und Zuversicht aus dem Evangelio sinken läßt: so ist ohne Unterlaß vonnöthen, daß man hieher (d. h. zum Gebet) laufe und Trost hole, das Gewissen wieder aufzurichten.“ — Selbst ein pecca fortiter! konnte dem gewaltigen Reformator entchlüpfen, wo er ansechtungslose und sichere Pharisäer-Christen im Auge hatte!

Die Bedeutung des Gebets für die religiöse Eigenart des Heilsglaubens, wie der christlichen Vollkommenheit scheint mir übrigens in dem ganzen altdogmatischen locus vom ordo salutis zu wenig betont oder berücksichtigt zu werden. Auch die neueren Systeme weisen in dieser Hinsicht eine schmerzliche Lücke auf (s. dagegen Schleiermacher II § 146 f. u. Röhler § 65). Bei den alten Dogmatikern findet sich zwar meist ein gesonderter locus de oratione (dominica). Aber der spezifische Gebetscharakter der fides justificans, sowie der nova obedientia (da quod jubes,

et jube quod vis, Augustin) wird weder ausreichend betont, noch lehrhaft begründet. Freilich hat die Ethik dieses Lehrstück, sofern es das Leben des Christen kennzeichnet, weiter zu entwickeln. Aber in der Ethik ist das Gebet sozusagen als Pulsschlag oder spontane Hergensbewegung, in der Dogmatik als Athemholen oder receptive Lebensbedingung des neuen, aus Gott geborenen Menschen zu behandeln. Denn nicht bloß der stetige „Verkehr der Christen mit Gott“ (Herrmann) trägt als religiöser Glaube Gebetscharakter, sondern die Religion selbst (vgl. Bd. I S. 6, 1) und im spezifischen Sinne der christliche Glaube ist anbetende Hingabe an den Herrn (Bd. II, 2 S. 8, 20 f., 32). Das Gebet bildet also ein wesentliches Stück der Heilsordnung. Darauf weist z. B. G. v. der Goltz mit Recht hin, wenn er in seinem Buch: „Das Gebet in der ältesten Christenheit“ (1901 S. 79, 123, 177, im Anschluß an das „Gebetleben Jesu“ S. 1 ff.) den Gedanken ausführt, daß der „Gebetsgeist“ der rechte „Kindesgeist“ sei (Gal. 4, 6) und als solcher „unmittelbarer Ausdruck des Heilsglaubens als eines religiösen“. —

c) Was nun den Gegensatz in dieser centralen Lehrfrage betrifft, so können wir, sofern er spezifisch confessionell bedingt ist, hier kurz sein, da wir ihn sowohl in unserer positiven Darlegung, als in der biblischen und der kirchlichen Lehrbegründung (sub a und b) eingehend ins Auge gefaßt und früher schon (in der Prothesiologie, Pneumatologie und Charitologie) zu widerlegen gesucht haben (vgl. S. 311 ff., 333 ff. und Bd. II, 1 S. 590 u. 593 ff.). Daher will ich hier am Schluß nur hervorheben, wie auch in der Lehre von dem rechtfertigenden Heilsglauben und dem Heiligungsfortschritt die beiden scheinbar schroff entgegengesetzten Extreme: der (particulare oder universalistische) Prädestinarianismus (Erwählungstheorie mit Betonung der gratia irresistibilis) und der halbe oder ganze Pelagianismus (synergistische Theorie mit Betonung der Werkleistung) sich gegenseitig berühren, ja vielfach in einander übergehen und sich somit gegenseitig widerlegen. Beiden mißlingt es, das tiefe Problem der alleinwirkamen Gnade (als voluntas Dei ordinata et conditionata) in ihrer lebensvollen Wechselbeziehung zur menschlichen Willensbefreiung (arbitrium liberatum) so zu erfassen, daß das religiöse und das sittliche Moment sich gegenseitig stützen und bedingen. Diese „Meisterfrage“ zu lösen, ist trotz seines heißen Bemühens auch Ritschl und seiner Schule nicht gelungen, obwohl hier die Rechtfertigung (als ein göttlich synthetisches Urtheil s. o. S. 567) scharf von der Heiligung (als sittlicher Bethätigung in „christlicher Vollkommenheit“) gesondert, ja geschieden, und gegen das mystische Moment einer gratia infusa energig Protest erhoben wird. Es mißlingt, ja es muß die Lösung des Problems mißlingen, wenn man die Rechtfertigung (als universell objectiven Vorgang, in dem Heilswerk Christi vollzogen) auf die „Gemeinde“ als solche bezogen

sein läßt (ähnlich Rastan s. o. S. 616), während der Einzelne im „Glauben“ das Vollkommenheitsprincip (die Liebe und Demuth) mehr oder weniger aus eigener Kraft soll „leisten“ können (vgl. Ad. Harnack, Wesen des Christenthums, S. 47), wobei die Forderung der brüderlichen Liebe als das „wesentliche Element des Evangeliums“ gefaßt wird (Ad. Harnack S. 64)! Hier liegt eine verhängnißvolle Verührung einerseits mit der Terminologie der Mystik (vgl. Lepsius gegen Ad. Harnack im „Das Reich Christi“ 1902, Nr. 2), andererseits mit der pelagianisirenden Grundanschauung nach römischem Princip (der fides caritate formata) vor, trotz allem Protest gegen die Verdiensttheorie und gratia infusa. Vgl. F. Luther, „Christliche Freiheit und Pelagianismus“ (N. R. 3. 1900, IV f.); „Der bibl. Glaubensbegriff“ (Mittl. u. Nachr. 1894, Oct. S. 440: Die moderne Theologie vernichtet den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium u.); sowie desselben Abhandlung (in der N. R. 3. 1893, VIII S. 705 f.): „Ueber das Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Heiligung“.

Aber auch der mystisch gefärbte Determinismus — mag er wie bei Augustin und Calvin particularistisch, oder, wie bei Schleiermacher's Erwählungslehre universalistisch gefaßt werden — läßt durch die Hintertür das moralistisch und synergistisch angehauchte Heiligungsprincip do facto eindringen, sobald die Gnade und die Rechtfertigung wie ein actus medicinalis (moralische Umwandlung) und die Lebensbewegung in Werken der Heiligung (bis zur sündlosen Vollkommenheit) als Kennzeichen des Erwählseins oder der wahren Gotteskindschaft gefaßt wird. (Vgl. Wernle a. a. O.) Dies trat uns als naheliegende Gefahr schon oben bei der Osiander'schen Rechtfertigungslehre entgegen. Sie zeigt sich auch bei einer so zarten Umwandlungstheorie, wie sie — ganz im Osiander'schen Sinne — z. B. F. I. Beck vertritt. So heißt es (Gl. II S. 662): „Die Rechtfertigung ist ein dauernder Proceß des sich erneuernden und wachsenden Glaubens“ (ähnlich Lehrwiss., 2. Aufl., S. 522 ff.) oder: „Das Immanentwerden der göttlichen Liebe in Christo mit belebender Wirkung in den bußfertig Gläubigen“ (Gl. II S. 646). Selbst Hengstenberg verlor sich in den unklaren Gedanken der „Rechtfertigungsflusen“ je nach dem Maas des heiligenden Glaubens (mit Berufung auf Luk. 7, 31 ff. vgl. Ev. R. 3. 1866, 93 ff. und 1867, 23 ff.).

Gilt die rechtfertigende Gnade als eine Art umwandelnder Lebenskraft durch die erneuernde Wirkung des heil. Geistes, so wird und muß die Heiligungsbewegung in der Liebe (eventuell bis zu vollkommener Sündenfreiheit) als Kennzeichen der Erwählung und des befestigten (unverlierbaren) Gnadenstandes erscheinen (die reformirte Gefahr); oder aber die Lebensbethätigung des durch die Gnade wiedergeborenen neuen Menschen in sichtbarem flussentweisem Fortschritt sich vollziehen, sei es durch die sacramentale

Gnadenmittheilung des hierarchischen Instituts in verdienstlichen und gar überverdienstlichen Werken (die römische Gefahr), sei es durch die mystische Einwirkung des heil. Geistes und die Einwohnung Christi in den Gläubigen (die schwärmegeistig-methodistische und pietistische Gefahr). Vgl. Diekmann, Die christliche Lehre von der Gnade, 1901, S. 300 ff. u. 392 (ganz im Sinne Osianders). Hingegen Beyreiß, Die christl. Volkf. (N. R. Z. 1901 S. 629 ff. mit Betonung der Taufgnade). Ihmels, Die tägl. Vergebung der Sünden (N. R. Z. 1901, Nr. 34: Als Gottes Gabe ist der Christenstand vollkommen, als Aufgabe bleibt er unvollkommen). S. a. G. A. Mayer: Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus, 1899 (ähnlich wie Herrmann: „Verkehr des Christen mit Gott“). — A. Schwarze, Neue Grundlegung der Lehre von der christl. Gewißheit, 1901. — Lütgert, Sündlosigkeit und Volkf. (1897). — Elsen, Die christl. Heilsgewißheit (vermittelnd) 1897. Derselbe: Heiligung und Glaube (Z. f. Th. u. R. X, S. 439 ff.). — Löber, Das innere Leben der Christen, 3. A., 1900.

Gegen beide Einseitigkeiten schützt nur die gesunde lutherische und biblisch tief begründete Lehre vom Heilsglauben und der Heilsordnung, wie wir sie näher zu begründen versucht haben. Sie demüthigt am tiefsten und richtet doch zugleich die zerschlagenen Gewissen auf durch ihren überwältigenden Trostreichtum. Sie bewahrt uns vor den aus jenen beiden Extremen sich nur zu leicht ergebenden verhängnißvollen Folgen der fleischlichen Sicherheit und qualvollen Ungewißheit. Gegen jede Form der Theologie der Ehren, die eitel stolze Heilige macht, schützt uns nur die Theologie des Kreuzes, die arme Sünder macht — arme, aber begnadigte Sünder, die im Glauben durch Christum gerechtfertigt, sich in der Liebe bewähren und in der Hoffnung des seligen Erbes der Kinder Gottes, d. h. der schließlichen Vollendung getröstet.

Abschnitt VI. Die Heilsvollendung.

(Eschatologie.)

§ 55. Nothwendigkeit, Berechtigung und Begrenzung der dogmatischen Eschatologie.

Für den gläubigen Christen ist das Heilsgut seinem Wesen nach bereits gegenwärtig und der Heilsbesitz, als Leben in Gott, durch Christum gewiß. Sünde, Tod und Teufel sind überwunden, und unser Glaube giebt uns die freudige Zuversicht der Weltüberwindung kraft des in Christo vollzogenen und errungenen Sieges (§§ 39 ff.). Jenes Siegeswort des verschaidenden Herrn: „Es ist vollbracht“ (*τετέλεσται*) scheint eine besondere Lehre von zukünftiger Heilsvollendung auszuschließen; denn es drückt der Heilsthat Jesu das vollendende Siegel auf. Aber wie sein Opfertod nicht heilskräftig wäre, ohne Auferstehung und Himmelfahrt (§§ 36 ff.), so weist uns seine himmlische Verklärung über sich hinaus auf eine Wiederkunft (§ 42, 3), durch die sein Werk der Erlösung und Reichsbegründung zu vollendetem Abschluß gelangen soll.

Obgleich also für den Glauben die Sünde und der Tod, die Welt und Satans Macht überwunden und gebrochen sind, so doch noch nicht für das Schauen. Es liegt eben in dem Wesen der Heilsökonomie (§§ 28 ff.) und der Heilsbestimmung der Mensch-

heit (Teleologie § 25), daß jenes Ziel der Vollendung (Pleroma §§ 30 ff.) sich nicht in zauberhafter Plögllichkeit oder fertiger Umwandlung, sondern auf dem Wege gottgewollter, heilsgeschichtlicher Allmählichkeit vollziehe. Hier liegen die tiefsten Geheimnisse des göttlichen „Noch nicht“ verborgen. Das Unterpfand des Geistes haben wir (§§ 43 ff.); die Gnadenmittel verbürgen uns die lebendige Gegenwart des Herrn (§§ 45 ff.) in seiner Heilsgemeinde (§§ 49 f.); und im Heilsglauben ist uns auf Grund der Heilsordnung (§§ 51 ff.) die Gotteskindschaft und das ewige Leben, also der wirkliche Heilsbesitz gewiß. Aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1 Joh. 3, 1 f.). Auch uns Christen klebt immer noch die Sünde und die Fleischesschwachheit an (§ 53, 3). Es ist ein ewiges Ringen und Sehnen nach Vollendung, das unsere Seelen auch in gehobener Glaubens- und Gebetsstimmung erfüllt. Und wie in dem Einzelnen, so macht sich auch in der Heilsgemeinde jener bräutliche Sehnsuchtsseufzer geltend: „Komm, Herr Jesu, komm!“ Nicht als läge der Heilschatz in einem ungewissen und unklaren „Jenseits“. Solch ein „unvorstellbares Jenseits“ wäre — wie M. Röhler (a. a. O. S. 419) sich ausdrückt — „kein ausreichendes Gegengewicht gegen den Zug zur Diesseitigkeit“. Ist doch der Herr bereits jetzt uns geistleiblich nahe, allgegenwärtig, lebendig und Leben spendend (§§ 38 ff.). Aber es soll sich die Sauerteignatur des Christenthums in der fortschreitenden Weltüberwindung bewähren; und da versteht sich das Sehnen und Ringen nach dem Ziele, nach dem vollkommenen Siege über den Tod und Satans Macht von selbst. In diesem Weltlauf (*αἰὼν οὖτος*) weist der Mischzustand, sowie die Knechts- und Kreuzesgestalt der Heilsgemeinde (§ 50) mit innerer Nothwendigkeit auf einen schließlichen Vollendungsstand im zukünftigen Weltlauf (*αἰὼν μελλων*) hin. Denn sein Reich, das wohl in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt ist, erschien uns bereits bei der Betrachtung des königlichen Amtes Christi als ein endgeschichtlich (eschatologisch) zu vollendendes (§ 42, 3 vgl. § 38, 3).

Mit dem „komm, Herr Jesu“ hängt also nothwendig zusammen die

von ihm selbst uns in den Mund gelegte Herzensbitte: „Dein Reich komme!“ Es schaut also nicht bloß der einzelne Mensch (als Mikrokosmos), bieweil er noch mit dem „Leibe dieses Todes“ behaftet ist, in seinem Pilgrimsstande nach der ewigen Heimath aus. Wir harren auch einer Vollendung und Berklärung der Naturwelt (des Makrokosmos), die gegenwärtig unter dem Verderben (*φθορά* Röm. 8, 21) und den Todesmächten seufzt, sowie einer Klärung und Sichtung der Kultur- und Geschichtswelt als der specifischen Domäne der zur Gottesbildlichkeit geschaffenen und bestimmten Menschheit. Dadurch erst erscheint die Vollendung und Realisirung der Humanitäts-Idee (vgl. II, 1 §§ 1 u. 16) uns, die wir „des Geistes Erstlinge haben“, verbürgt (Röm. 8, 23). Ja, noch mehr: nur wenn wir diese Hoffnung einer Heils- und Weltvollendung (*συντελεῖα*) im Glauben festhalten, haben wir die Möglichkeit einer freudigen, lebensvollen Weltanschauung. Ziellosigkeit (progressus in infinitum ohne Teleologie § 25) wäre eins mit Verzweiflung — wie solches bei den „Heiden“ der Fall ist, die „keine Hoffnung haben“ (Eph. 2, 12; 1 Theß. 4, 13). Die schreckliche Losung: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt“ (1 Kor. 15, 32), wäre dann unser Theil. Das heidnisch gedachte „Jenseits“ bietet keinerlei freudige Hoffnung, sondern nur ein banges und ungewisses Harren auf einen erträumten „Glückszustand“ (Eldorado) im Rückblick auf ein sagenhaftes goldenes Zeitalter. Die christliche Hoffnungslehre — „Eripizologie“, wie Föckler sie nannte — muß eine festere „Grundlage“ haben. Denn der Glaube ist *ἐλπιζόμενων ἐν ὁστίαις* (Ebr. 11, 1. 10. 20: *πίστις περὶ μελλόντων* vgl. 12, 23–27).

Für den christlichen Heilsglauben ist die Lehre von der in Christo verbürgten ewigen Seligkeit und herrlichen Reichsvollendung die positive Lösung des Problems göttlich-universeller Heilsbestimmung der Menschheit (Abschn. III), zugleich aber auch die Gewähr für die Ganzheit und Geschlossenheit der gesamten christlichen Weltanschauung. All die schreienden Widersprüche im gegenwärtigen Weltlauf: die Schein-Triumphe der Gottlosen und das Martyrium der Gotteskinder, die tiefsten Räthsel der Weltgeschichte, wie unserer persönlichen Lebensschicksale, — sie blieben ungelöst, wenn es nicht eine endgeschichtliche Weltkrisis und rich-terlich klärende Weltvollendung gäbe.

Mit diesem (eschatologischen) Glauben trösteten sich schon die Frommen des N. B. S. wenn sie auf das „Glück“ und den „Selbstruhm der Gottlosen“ in diesem Leben sahen (Pf. 49, 12 ff.; 73, 12 ff.). Durch den Hinblick auf das „Ende“ (Pf. 73, 17 vgl. Sir. 7, 40: *τὴν ἔσχατον*) gewannen sie Freudigkeit und

volles Vertrauen zum Herrn (Ps. 73, 25 vgl. mit Pred. Sal. 11, 9). — Mit unserer neutestamentlichen Hoffnung aber sind wir im Stande, nicht bloß jenem weltweisen Pessimismus entgegenzutreten, der jede Verklärungs-möglichkeit bestreitet und kein real-ideales Weltziel kennt, weil ihm „Alles eitel“ zu sein dünkt; sondern auch jenem weltfrohen Optimismus zu begegnen, der die schlechte Wirklichkeit verkennet und sich eine irdische Glückstheorie, d. h. eine zeitliche Entwicklungsmöglichkeit erträumt ohne endgeschichtliche Weltkrisis (vgl. unsere Principienlehre I S. 248 ff. f. w. u. sub c). Diesen beiden gefährlichen Grundirrhümern gegenüber hat die dogmatische Eschatologie die Realität und Idealität eines schließlichen Vollendungszustandes der Menschheit in dem verklärten Gottesreiche durchzuführen.

2. Hier stellt sich uns aber die schwierige Frage entgegen: können und dürfen wir auf Grund unserer zeitlich und irdisch beschränkten Glaubenserfahrung etwas über „die letzten Dinge“, d. h. über die ewige und himmlische Verklärung des Gottesreiches aussagen?

Es scheint gerade in den eschatologischen Lehrstücken — wie z. B. Fr. Delisch seinem Freunde v. Hofmann gegenüber wiederholt betonte — jenes dogmatische Erkenntnisprincip, sofern es auf der persönlichen Heilsgewißheit und Gottesgemeinschaft des Christen ruht, verlassen werden zu müssen. In diesem Falle wäre das einzig Mögliche — wie Philippi (Gl.L. Bd. VI² S. 29) es thut — dort, wo wir „keinerlei“ gegenwärtige Erfahrung haben, in „nacktem Glauben“ uns auf das Wort Gottes und seinen prophetischen Lehrgehalt zu stützen und zu beschränken. Allein dann fehlte uns eben die Möglichkeit einer dogmatischen, d. h. religiösen Begründung dieser Lehrstücke und folgerichtig auch die Berechtigung, sie in das „System christlicher Heilswahrheit“ aufzunehmen, d. h. sie in ihrer wesentlichen Bedeutsamkeit und Erfassbarkeit für den seligmachenden Heilsglauben darzulegen und zu erweisen.

Selbstverständlich könnten wir ohne die Verheißungsoffenbarung im prophetischen Wort (§ 28, a) und ohne das Selbstzeugnis Christi, des Propheten κατ' ἐξουσίαν (§ 40), nie etwas Gewisses über die Zukunfts- und Vollendungs-geschichte des Reiches Gottes und unserer schließlichen Befeligung wissen oder aussagen. Aber diese biblisch zu begründenden Aussagen können uns doch nur dann verständlich und glaubwürdig, oder sagen wir lieber: überzeugungs-kraftig und tröstlich werden, wenn sie nicht bloß einen

Wiederhall finden in unserem christlichen Sehnen und Hoffen, sondern auf einer unserer zeitlichen und irdischen Glaubenserfahrung zugänglichen Gewißheitsbasis ruhen, ja aus ihr sich mit einer Art innerer Nothwendigkeit (f. o. sub 1) ergeben, so daß das scheinbar unlösbare Problem der eschatologischen Hoffnung zum praktischen Postulat des schlichtesten kindlichen Heilsglaubens wird.

Dies ergibt sich zunächst schon aus unserem Realprincip: dem „Christus für uns“, der sich nicht bloß als der einmal Erschienene, sondern als der stets uns gegenwärtig nahe und heilskräftige Erlöser und Versöhner durch den heil. Geist (§ 43) und die Gnadenmittel (§ 44) innerhalb seiner Reichsgemeinde (§§ 49 f.) erwiesen hat und fort und fort erweist. In seiner Auferstehung und Verklärung ist uns daher unsere Auferstehung und Verklärung gewiß, sofern wir Glieder seines Leibes (§ 49) durch Wort (§ 45) und Sacrament (§§ 46 ff.) geworden sind und im Heilsglauben (§§ 51 ff.) uns dessen getrösten. Ein persönliches Verständnis aber für seine prophetischen Zukunftsworte (von der ewigen Seligkeit der Einzelpersonlichkeit, von der schließlichen Wiederkunft und Reichsvollendung etc.) und volle tröstliche Gewißheit der belebenden Wahrheit solcher Verheißung gewinnen wir nur durch den „Christus in uns“, wie wir ihn durch die Taufe „angezogen“ und im kindlichen Glauben erfasst haben. So haben wir durch ihn und in ihm mit der Gewißheit der Kindschaft (πίστεως) auch die Gewißheit des Erbes (κληρονομία Röm. 8, 17; Gal. 4, 7), mit der Gewißheit des gegenwärtigen Heils (σωτηρία) auch eine lebendige Ahnung, ja einen Vorschmack der zukünftigen ewigen Seligkeit.

Luthers bekanntes Wort: „wo Vergebung der Sünden, da ist Leben und Seligkeit“ bietet uns den erfahrungsmäßigen Schlüssel für das Geheimnis jener seligen Vollendung, da wir ihn erkennen und schauen werden „wie er ist“ (Matth. 5, 8; 1 Joh. 3, 1 f.). Und jeder Sonntag, den wir mit der Heilsgemeinde auf Erden feiern, weist uns hin auf die ewige Sabbatrube (σαββατισμός Ebr. 4, 9), die dem Volke Gottes bereitet ist.

Auch die geistliche (universell-ideale) Vollendung des Reiches Gottes und Herstellung der neuen Gottesmenschheit in Christo liegt unserer Erfahr-

ung nicht fern (als eine etwaige Jenseits-Utopie), ebenso wenig als der furchtbare Ernst einer Weltkrisis und der schließlichen Verdammniß (als ein etwaiges Schreckbild für sichere Seelen!). Um mit dem letzteren vielbestrittenen Moment zu beginnen: von der „Hölle“ (als dauernder, qualvoller Gottesferne, s. § 60) kann und wird Niemand etwas sich sagen lassen oder in pietätvoller Glaubensfurcht selbst aussagen dürfen, der nicht die Gewissensnoth (terrores conscientiae) und die „Angst der Hölle“ (Ps. 88, 4 ff.; 116, 3) an seinem eigenen Herzen erfahren. Sprach Luther doch aus eigener Aufsehtung heraus das furchtbar ernste Wort: „Angewißheit ist Hölle“. Und wissen doch so gewaltige Dichter wie Dante (*Lasciate ogni speranza*) und Shakespeare — ich erinnere an Macbeth und Richard III — uns die Höllenqualen so zu schildern, daß wir sie mit zu erleben meinen. Ja, können wir verstehen und glauben, daß es eine Hölle und eine Verdammniß giebt, wenn wir nicht — im Ringen nach der engen Pforte (Luk. 13, 23) — den breiten Weg haben verschmähen lernen, der „zur Verdammniß führt“ (Matth. 7, 13)? Eigene Höllenerfahrung war bei unserem Luther geradezu die geburtschmerzliche Voraussetzung seines reformatorischen Wirkens. Eigene Höllenerfahrung ist auch die Bedingung für unser Verständniß der Lehre von der Verdammniß. „Hölle und Himmel“ — sagt G. Cohen in seiner „Philosophie der Hölle“ (1900) mit Recht — sind nicht bloße Gebilde des „Jenseits“, sondern werden schon „hier auf Erden“ erlebt. Nur unter dieser Voraussetzung wird uns die Zusage und Verheißung himmlischer Seligkeit im vollendeten Gottesreiche werthvoll. Wer es in der Gegenwart nicht lernt, als ein Kind das Himmelreich zu empfangen (Matth. 18, 3 ff.; Luk. 18, 17) und es mit allen Fasern seines inwendigen Menschen zu „suchen“ (ζητεῖν Matth. 6, 33), der wird auch in Zukunft jenes „Erdreich“ nicht „besitzen“ können, das der Herr den „Sanktmüthigen“ als Erbe verheißt (Matth. 5, 5). Und wer nicht schon durch Gottes Gnade „reinen Herzens“ geworden ist, der wird auch nicht zum „Schauen Gottes“ gelangen wollen oder können. Ihm fehlt der innere Sinn für das Verständniß ewiger Seligkeit und himmlischer Verherrlichung (δοξαζομαι) im Reich der Vollendung (s. w. u. § 61, a). Das ernste „Suchen“ ruft in uns jene heiße „Sehnsucht“ wach nach dem Kleinod unserer himmlischen Berufung (Phil. 3, 14; 1 Kor. 9, 24), und die persönliche Erfahrung der gottgeschenkten „Ehre“ (δόξα 2 Kor. 3, 8 ff.; 4, 6) der Gotteskindschaft (1 Joh. 3, 1; Röm. 8, 15; Gal. 3, 26 ff.) erzeugt erst in uns jene wahre „Ehrfurcht“, die aus der Ahnung des Göttlichen im Menschlichen, des Himmlischen im Irdischen, der Idealwelt in dieser Realwelt sich ergibt.

Es ist aber nicht nur die sonderliche christliche Heilserfahrung, die uns die Berechtigung und Möglichkeit einer dogmatischen

Lehre von den letzten Dingen verbürgt. Bereits jede tiefer greifende (ideal-reale) Natur- und Geschichtsbetrachtung liefert uns die allgemein menschlichen (empirischen) Anknüpfungspunkte für eine eschatologische Hoffnung. Spiegelt sich doch jenes „Geheimnißvoll-Offenbare“ — wie Goethe es nannte — auch in der Natur ab (s. o. S. 50 f.) und weist uns eine schließliche Vollendung des „gottseligen Geheimnisses“ (1 Tim. 3, 16). Denn „alle Creatur sehnet sich mit uns“ (Röm. 8, 22 f.). In jeder Keimform können wir den Werdegang und Zielpunkt verfolgen und selbst die Theorie des Evolutionismus, sowie die Metamorphose der Pflanzen — sie predigen uns eine Art Eschatologie im teleologischen Sinne. Denn überall finden wir jene „Zieltreue“, für die ein hellsehender Naturforscher wie K. E. v. Baer sich begeisterte. Die nach winterlicher Ruhe im Frühling wieder erwachende Natur wird uns ein Bild der Auferstehungsgewißheit. Und das sommerliche Wachsen und Reifen der Saat läßt uns die herbstliche Erndte voraussagen. Ja, die gesammte Herrlichkeit und Schönheit der Natur — in Sonnenpracht und Sternennacht, in Bergeshöhen und Meeresstiefen, wo auch das „Kleinste“ groß und bedeutsam ist — weckt in uns trotz aller finsternen Todes- und Verderbensmächte (§ 24) die ehrfurchtsvolle Ahnung einer lichtvoll verklärten Welt und die heiße Sehnsucht nach der Vollenbarung göttlicher Allschönheit (vgl. Bd. II, 1 S. 259 ff., 292 f., 322 ff.).

Es liegt etwas von weisagender (perspectivischer und spermatischer) Prophetie (s. § 28, 2) in allem Vergänglichem. Das Zeitliche birgt in seinem Schoße Ewigkeitsgehalt. Und das „Leibliche“ soll ja das „Ende der Wege Gottes“ sein (Detinger). Daher bewegt sich auch die gesammte alttestamentliche Prophetie, wo sie vom letzten Ende der Gottesoffenbarung redet, so gern, ja fast ausschließlich in Naturbildern (vgl. z. B. Jes. 32, 15 ff.; 35, 1 ff.; 65, 17 ff.; Ps. 98, 7; Jer. 31, 35 ff.; 33, 6 ff.; Ez. 37 u.). Und wir wissen es, wie häufig Jesus Naturgleichnisse braucht als Spiegelbilder des Reichsgebankens (Matth. 13) und der Reichsvollendung (Matth. 24, 32: An dem Feigenbaum lernet ein Gleichniß: wenn sein Zweig schon saftig wird und Blätter gewinnt, so wisset ihr, daß der Sommer nahe ist u. vgl. Mark. 4, 26 ff.). Und wie klingt durch die Psalmen hindurch jener weisagend-sinnbildliche Naturton (z. B. Ps. 19; 97; 104; 148) bis hinauf zu jener

schließlichen Herrlichkeit, die durch den „Strom lebendigen Wassers“ und das Früchte tragende „Holz des Lebens“ symbolisiert wird (Ez. 47, 1. 12; Sach. 14, 8 f.; Offenb. 22, 1 ff.)! Wie herrlich wird das Lied mit Harfenklang und Posaumenton (Ps. 98, 5 ff.; 150, 3 f.; Offenb. 14, 2; 15, 3), über die architektonische Schönheit der Kultusstätte (2 Mos. 31, 2 ff.) prophetisch verwerthet (Ez. 40, 2 ff.; 48, 16 f.; Offenb. 21, 16 ff.) als Mittel der plastischen und farbenreichen Darstellung für das Reich der Vollendung unter dem „neuen Himmel“ auf der „neuen Erde“ (Jes. 65, 17; Offenb. 21, 1. 10 ff.)!

So können wir denn als Christen, ohne auf Erden Hütten bauen zu wollen (Matth. 17, 4 vgl. Ebr. 13, 14), von ganzem Herzen jenes eschatologisch angehauchte Sommerlied Paul Gerhards mitempfinden, wo es heißt:

Ach, denk' ich, bist du hie so schön,
Und läßt du's uns so lieblich gehn
Auf dieser armen Erden:
Was will doch wohl nach dieser Welt
Dort in dem reichen Himmelszelt
Und glühnen Schloße werden! —

In der Kunst- und Culturgeschichte, ja in der gesammten Menschheits-Entwicklung — und =Verwicklung, möchte ich hinzufügen — ist allüberall ein Ringen und Streben zu spüren, ein tiefes Sehnen und schmerzliches Suchen, ein beseligendes Ahnen und mühseliges Versuchen. Dies muß uns wie Geburtswehen einer neuen Welt erscheinen, in welcher Ideal und Wirklichkeit sich decken oder vielmehr das Ideale im Realen zu charaktervoller Ausprägung gelangen soll (s. o. § 30). So wird uns jedes wahre Kunstwerk eine eschatologisch bedeutsame Prognose der schließlichen Verklärungswelt. Ja, jede neue große Erfindung — ich erinnere nur an jene gewaltigen Errungenschaften, die gewissermaßen eine fortschreitende Zeit- und Raumüberwindung in sich bergen (wie Elektrizität und Dampfkraft) — hilft uns die trennenden Schranken der Völkergegensätze auszugleichen. Es werden dadurch auch der Mission die Wege zur schließlichen Einheit der Gottesmenschheit im Reiche der Vollendung geebnet. Und nun vollends die Wortüberlieferung in Schrift und Druck, die Thaterweise der Philanthropie und Wohlfahrts Einrichtungen — wie zeigen sie uns in ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange

die „Zielftrebigkeit“ zur wahren Humanitätsidee! Trotz aller todbringenden Kriege und sündenschwangeren Eroberungsgelüste, trotz dämonischer Herrschsucht und Selbstsucht, trotz fanatischer Religionskriege und Inquisitionstribunale, trotz antichristlichem Materialismus und Socialismus, trotz blutdürstiger Revolutionen und sittlicher Verwahrlosung der Massen — bahnt sich die Weltkrisis und der Culturfortschritt in einer solchen Weise an, daß dem tiefer Blickenden die Gerichtswege Gottes und das Endziel seiner Weltregierung (§ 14) erkennbar, ja schier greifbar werden. Die Weltgeschichte birgt so bereits das Weltgericht in sich, und die fortschreitende Ausbreitung des Reiches Gottes giebt uns die Gewißheit einer schließlichen Reichsvollendung. So erklärt es sich z. B., daß nicht blos die alttestamentliche Prophetie (§ 28, a), sondern auch die eschatologischen Reden Jesu, wie der Apostel, die gegenwärtigen Erfahrungen geschichtlicher Art als „Zeichen der Zeit“ zum Anhaltspunkte für die endgeschichtliche Weissagung wählen. Ich erinnere an das babylonische Exil, die Zerstörung Jerusalems, das Kommen des Antichrists (Antiochus Epiphanes, Nero u. s. w. u. § 58).

Dies ahnt auch der tief blickende Dichter, wenn er die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit und im Hinblick auf die Zukunft zu deuten und zu verstehen sucht. Denn „nur allein der Mensch vermag das Unmögliche . . . er kann dem Augenblick Dauer verleihen!“! Darin — in dieser zeitlichen Ahnung und Verkörperung des Ewigen liegt das „Göttliche“ im Menschen. Eschatologisch im humanen Sinne gedacht und geformt ist jenes große Wort Goethe's (zur Regenfeier am 3. September 1825 gedichtet):

Laßt fahren hin das Allzulüchtige!
Ihr sucht bei ihm vergebens Rath;
In dem Vergangenen lebt das Tüchtige,
Bereuigt sich in schöner That.

Und so gewinnt sich das Lebendige
Durch Folg' aus Folge neue Kraft;
Denn die Gesinnung, die beständige
Sie macht allein den Menschen dauerhaft.

So löst sich jene große Frage
Nach unserm zweiten Vaterland;
Denn das Beständige der ird'schen Tage
Verbürgt uns ewigen Bestand.

Freilich werden wir sehen (§ 56 f.), daß diese allgemein menschliche Unsterblichkeitsahnung noch nicht die Kraft und Fülle der eschatologischen Christenhoffnung in sich schließt. Aber es steht unserem „tiefer tief“ blickenden Dichter — wie er es so schön in seinem „Vermächtniß“ (vom Jahre 1829) ausspricht — doch felsenfest:

Kein Wesen kann zu nichts zerfallen,
Das Ewige regt sich fort in Allem.

Und in Folge dessen heißt es:

Dann ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige voraus lebendig,
Der Augenblick ist Ewigkeit. —

So kann ich denn jenem Ausspruch nur zustimmen, daß im Grunde kein denkender Mensch sich des Gedankens an das Ende aller Dinge ent schlagen kann. Denn das ganze Weltall um ihn her ist voll der Ausblicke in die Eschatologie (vgl. die unter dieser Ueberschrift in den „Mitth. u. Nachr. 1896, XII S. 529 ff. erschienene Abhandlung von Pastor G. Scheuermann). Auch möchte ich hier an die geistvolle Ausführung dieses Gedankens in einer Osterpredigt unseres gottbegnadeten, nach schwerem Leiden selig entschlafenen Pastors J. Penz (Aus dem innern Leben, 1893, S. 203 f.) erinnern. Dort heißt es: „Ein Sehnen, Suchen, Wünschen, Hoffen lebt in uns; das spannt die Flügel aus und sucht Licht, sucht Wahrheit, sucht Seligkeit und Ewigkeit, sucht Gott. Und all das Unsagbare und Unnennbare, was in der Menschenbrust sich regt an Lieben und Leben, an Fürchten und Hoffen, an Seligkeitsdrang und Wahrheitsdurst, an Schmerzen großer, hehrer Gottesgaben — soll es zu nichts Andrem führen und mit nichts Andrem enden als mit dem Grabe? Soll das Leben eine große Frage bleiben ohne Antwort, ein großes Räthsel ohne Lösung? Soll, was lieblich war und groß und schön, was erhaben und entzückend war, was in den Staub beugte und in den Himmel erhob, der Schöpfung Größe, der Tonkunst Süßigkeit und der Dichtkunst hehrer Klang — soll Alles nur der Materie Product und des Zufalls Spiel sein? Soll dem Allen nichts Ewiges, Bleibendes, Unvergängliches zu Grunde liegen? Soll die Antwort auf alle Fragen des Menschenherzens nach dem Warum, Wozu, Wohin keine andere sein als das Grab? Wenn dem so ist, so ist das Leben ein grausames Spiel!“ — Und ich möchte hinzufügen: der Mensch ein Spielball brutaler Mächte, die

Weltgeschichte ein unnützer Lärm! Und „die Eisrinde der Verbitterung“ legte sich uns hoffnungsbar Herz.

Dies ahnte auch ein so gewaltiger Genius, wie unser Dichterheros. Er ist uns in dieser Hinsicht wahrlich ein unparteiischer Zeuge. Sein Faust — ein Spiegelbild von Goethe's eigenem Innern — wird aus den verzweifeltsten Selbstmordgedanken hinausgerettet durch die ihn an seinen kindlichen Gebetsglauben erinnernde Osterbotschaft. Obwohl ihm der „Glaube fehlt“, hält ihn eine ehrfurchtsvolle Ahnung des Ewigen in dem Zeitlichen „vom letzten ernststen Schritt zurück“.

Auch in jener dreifachen „Ehrfurcht“ (gegen das, was unter uns, neben uns und über uns ist) liegt eine Ahnung des „Geheimnißvoll-Offenbaren“ im gegenwärtigen Weltlauf, oder des „heilig öffentlichen Geheimnisses“ zukünftiger Vollendung. Und in der Faustischen „Sehnsucht“ ist jenes lichte Verklärungsziel bereits enthalten, wie es — am Schluß — der Chorus mysticus andeutet. Hier erscheint nicht nur „alles Vergängliche“ als „Gleichniß“ des Ewigen, sondern das auf Erden noch „Unzulängliche“ soll durch die „Liebe von Oben“ zum herrlichen, in jener Verklärungswelt sich verwirklichenden „Ereigniß“ werden. Ja, von dem für uns arme, „weggekrümmte“ und „umfinsterte“ Erdenwürmer „Unbeschreiblichen“ wird es schließlich heißen: „Hier ist es gethan!“ Die „allmächtige Liebe, die Alles bildet, Alles hegt“, ist zugleich „ewigen Liebens Offenbarung, die zur Seligkeit entfaltet“. Und schließlich — in dem „Ewig-Weiblichen“, das uns „hinzuzieht“, symbolisiert der Dichter (im Anschluß an die christlich-katholische Ueberlieferung) jene bräutliche Gottesgemeinde, die anbetend ihres kommenden Bräutigams harret (Offenb. 22, 17). Denn in jene Sphären seliger Vollendung hinausretten kann nur jene Liebe, die in der Gestalt der hehren, holden Jungfrau oder des mit der Sonne und der Sternenkronen bekleideten Weibes (Offenb. 12) — nicht bloß den „Sohn“, sondern auch die bußfertig Gläubigen wie aus hehrem Mutter Schoße geboren werden läßt und nach Gottes gnadenreicher Wirkungsweise zu höherem Dasein „hinzuzieht“ (vgl. meine „Vorlesungen“ zu Goethe's Faust, 1880, Bd. I S. 88 ff. u. II S. 323 ff.).

So strömt denn — wie es in Goethe's zahmen Xenien heißt —

„Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten, wie dem größten Stern!“ —
Doch „alles Drängen, alles Ringen
Ist: ewige Ruh' in Gott dem Herrn!“

„Ehrfurcht“ gegenüber der gottgeschaffenen Lichtwelt und „Sehnsucht“ nach dem vollen Licht der Gottesoffenbarung — das sind, wie unser R. G. v. Baer tief sinnig zu sagen pflegte, die beiden seelischen Brennpunkte in dem Innern des gottbegnadeten Menschen.

3. Aus dem bisher (sub 1 u. 2) Ausgeführten ergibt sich uns nun die Begrenzung und Gliederung unserer dogmatischen Eschatologie. Selbstverständlich können und sollen wir den Stoff für diese Lehrstücke nur dem prophetischen Gottesworte, insonderheit den Selbstaussagen des Herrn entnehmen. Aber hier gilt es eben nicht sowohl das tatsächlich Geoffenbarte in keuschem Glaubensgehorsam aufnehmen, als vielmehr es sachgemäß ordnen, begrenzen und derart begründen, daß es durch die stete Beziehung auf den lebendigen Christus (für uns und in uns) dem Heilsglauben zugänglich, verständlich und tröstlich sei. So erst werden die eschatologischen Lehrstücke ein organisches Glied, ja eine Art Höhepunkt im Gesamtsystem christlicher Heilswahrheit.

Es erscheint mir daher durchaus richtig — wie M. Kähler sich ausdrückt (a. a. O. S. 415 ff.) — die dogmatische Eschatologie als eine Art Abschluß der Soteriologie zu betrachten, indem sie „das Verständniß der Heilsgewißheit als sichtenden Maßstab und ordnenden Richtpunkt“ verwendet (vgl. Kähler's Artikel in der *RG.* V³ S. 494, wo er mit Recht gegen den „unvermittelten Biblicismus“ auf dem Gebiete der Eschatologie Einsprache erhebt). Wir werden uns also hier, auf diesem für unser Auge noch ver-
schleierte(n) Zukunftsgebiete eine besondere Reserve (*ἐποχή*, wie es die alten Dogmatiker nannten) auferlegen müssen und uns vor Allem jeder Kleinmalerei oder schwarmgeistigen Wißbegier zu enthalten haben. (Vgl. 1 Kor. 2, 9 mit Jes. 64, 4: „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat — das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben“; und besonders 1 Kor. 13, 12: *βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρον ἐν αἰνίγματι* u.). Bewegt sich doch die gesammte Prophetie — sowie die eschatologischen Reden Jesu —, vor Allem aber die Apokalypse, in einer Reihe von Bildern, die zeitgeschichtlich bedingt und der gegenwärtigen irdischen Daseins-Sphäre entnommen sind — und, möchte ich hinzufügen, entnommen sein mußten, um verständlich zu werden. Dies wird und soll uns vorsichtig machen in der lehrhaften Verwerthung jener Aussagen. Vollends erscheint — gegenüber der prophetischen Zahlen-Symbolik (vgl. Dan. 12, 6 ff.) — alle Berechnung unerlaubt. Denn jene Zukunftsgebiete bleiben „bis zur Endzeit geheim und versiegelt“ (Dan. 12, 9). Sie sind unserer zeit-räumlichen (chronologischen und topographischen) Betrachtungsweise entrückt. Und nach dem Willen des Herrn (Mark. 13, 32; Apostelg. 1, 7 vgl. 1 Thess. 5, 1 f.) sollen sie uns verborgen bleiben, damit wir — wie auf die Stunde unseres Todes — so auf den Tag seiner Wiederkunft und Reichs-vollendung jederzeit und allerorten, in Wachsamkeit und Gebet (Mark.

13, 32), bereit sein sollen, auch wenn der „Bräutigam verzieht“ zu kommen (Matth. 25, v. 5 u. v. 13 vgl. 24, 42 f.; Luk. 12, 40). — Dies möchte ich insonderheit betonen gegenüber der schwarmgeistigen Erneuerung jener Swedenborg'schen und Bengel'schen Versuche einer apokalyptischen Zahlenberechnung, wie sie neuerdings durch Fr. v. Rougemont (Offenb. Joh., 1869), insbesondere aber durch die an den Engländer Grattan-Guinness („Nicht für die letzte Zeit“) sich anschließenden Abhandlungen von Paul W. H. van Beuningen: „Das Kommen des Messias“ u. (1900) versucht worden ist. Vgl. auch van Beuningen: „Dein Reich komme“ u. 1902. Darnach soll der Untergang des Papstthums (Antichrist) im Jahre 1923, der Beginn des „tausendjährigen Reiches“ mit der sichtbaren Wiederkunft des Herrn im Jahre 1933 eintreten!! — S. Apostelg. 1, 7: *οὐχ ὑμῶν ἐστιν γινώσκειν ἡμέρας καὶ ὥρας* u.

Was nun die Gliederung der dogmatischen Eschatologie betrifft, so ist es zuerst die Frage nach der persönlichen Fortdauer und dem Zustande der Einzelnen, auf die wir unser Augenmerk zu richten haben. Denn der Tod, als Ausgang dieses Lebens und Anfangspunkt eines neuen Daseins, ist für uns das erfahrungsmäßig Nächstliegende. Insonderheit wird uns hier das Problem der Unsterblichkeit im Zusammenhange mit dem Satze: „was der Mensch sät, das wird er erndten“ — beschäftigen. Auf diesem Gebiete berührt sich die dogmatische Eschatologie mit der ethischen. Diese hat in der christlichen Hoffnungslehre den Gedanken auszuführen und praktisch fruchtbar zu machen, daß alle Thatkraft des Glaubens und der Liebe auf der Gewißheit beruht, daß unser Leben eine überzeitliche Bestimmung hat, ja daß alle sittlichen Beziehungen des irdisch-zeitlichen Daseins als Saat- und Arbeitsfeld für eine ewige Erndte zu betrachten sind. Denn alles (reale) sittliche Wirken im christlichen Sinn, ja die schlichteste Berufsarbeit in Familie, Staat und Kirche hat und muß seinen (idealen) Lebenszweck für das ewig währende Gottesreich haben. Sonst fehlte ihm die Hebel- und Schwungkraft freudigen und begeisterten Thuns.

In diesem Sinne ist z. B. neuerdings von G. Mayer der Versuch gemacht worden, ein „System der christlichen Hoffnung“ (1901) durchzuführen, in welchem die nothwendigen Berührungspunkte zwischen dogmatischer und ethischer Eschatologie dargelegt werden. Denn unser Glaube wäre in v. Dettingen, *Lutherische Dogmatik*. II, 2.

gewissem Sinne, wie der Verfasser sich ausdrückt, nur eine „halbe Erlösung“, wenn uns nicht die vollendete (absolute) Gottesgemeinschaft als „Gegenstand der Hoffnung für die Zukunft“ feststünde.

Sedenfalls aber bietet nur die Glaubenslehre in ihrem eschatologischen Abschnitt die feste Grundlage für die ethische Hoffungslehre (Etipdologie, wie ich sie nennen möchte), und zwar zunächst durch die Beleuchtung und die versuchte Lösung des Problems der Seelenfortdauer und der Frage nach dem sogenannten „Zwischenzustande“ der Abgeschiedenen im Hades. Daß wir auch auf diesem geheimnißvollen Gebiete eine gewisse und tröstliche Glaubensaussage nur wagen dürfen auf Grund der Selbstausagen Jesu und der Heilsthatsache seiner „Erscheinung und Predigt im Reiche der Todten“ (§ 37), liegt auf der Hand. Gegenüber der hier besonders naheliegenden Gefahr einer neugierigen Grübeleien und eines Zwielfagenwollens werden wir uns auf das zu beschränken haben, was Christen für ihren Seelenfrieden zu wissen noth thut und uns in einer dem Glauben zugänglichen Weise durch das Wort Gottes verbürgt ist.

Wenn ich dieses erste Capitel, in welchem, wenn ich so sagen darf, die Individual- oder Personal-Eschatologie zu entwickeln ist, als Hadologie zu bezeichnen wage, so bin ich mir dessen wohl bewußt, daß solch' eine neu geprägte Terminologie Bedenken wachrufen kann (s. Bd. I S. 250). Denn was wissen wir vom „Zwischenzustande“ im Reich der Todten (Hades = Scheol, status intermedius der alten Dogmatik). Und was dürfen wir im Grunde als ein für den Glauben heilsnothwendiges Moment über diese für uns unvorstellbare Sphäre der „Seelenfortdauer“ aussagen? Allein wir werden sehen und den Nachweis dafür zu geben haben, daß es sich hier einerseits um Abwehr gefährlicher Irrthümer handelt (wie Seelenwanderung und andere heidnisch-animistische Ideen, Fortentwicklung und Befehrungsmöglichkeit nach dem Tode, Fegfeuer, Seelenmesse, Anrufung der Heiligen etc.). Andererseits kommt hier Alles auf Feststellung der für den Glauben so hochwichtigen Thatsache an, daß je nach ihrem Verhalten „bei Leibes Leben“ (2 Kor. 5, 10) der Herr allen denen, an die hier auf Erden die Berufung durch das Evangelium nicht in vollem Sinne herangetreten ist (§ 51, 2), in jenem Zwischenzustande die Möglichkeit einer Entscheidung für oder wider ihn bieten wird. Davon wird es dann abhängen, ob ein Vorschmack der Paradieses-Seligkeit oder der Höllen-Qual schon in jenem Zwischenzustande anzunehmen ist (s. § 57, 3).

Wie wir nun schon im ersten Capitel (Hadologie) an der christologischen Centralfrage uns werden orientiren müssen, so bildet im zweiten Capitel der wiederkommende Herr den Angelpunkt der dogmatischen Eschatologie. Und weil hier die beginnende Aufrichtung des Vollendungsreiches oder der Königsherrschaft (*βασιλεία*) Christi auf Erden den Centralgedanken bildet, so bezeichnen wir dieses Stück des eschatologischen Lehrgebäudes als Basileiologie. Zwar haben wir vom „Reich“ Gottes und Christi schon wiederholt gehandelt, sowohl von seiner Anbahnung im alten Bunde (§ 28), wie von seiner Erscheinung in Christo (bes. § 42, 3). Aber erst in der herrlichen Vollendung offenbart sich sozusagen der Vollbegriff des „Reiches der Himmel“ und zwar — wie wir sehen werden (§ 59) — in heilsgeschichtlicher Realität auf Erden, nicht in einem (utopisch) erträumten „Jenseits“ oder in einer räumlich abgegrenzten „himmlischen“ Sphäre. Hier wird sich die problematische Frage nach der Berechtigung der sogenannten „chilastischen“ Christenhoffnung vom Standpunkte unseres dogmatischen Real- und Idealprincips entscheiden müssen.

Endlich werden wir im abschließenden dritten Capitel die Verherrlichung des dreieinigen Heilsgottes durch das Weltgericht und die Weltverklärung ins Auge zu fassen haben. Die Voraussetzung dafür bildet die allgemeine (leibliche) Auferstehung der Todten (§ 60). Und das Hauptproblem (§ 61) wird sich uns hier in der Frage zuspitzen: giebt es eine ewige Verdammniß? und wie läßt sich eine solche mit der ewigen Seligkeit der Vollendeten und dem allumfassenden göttlichen Liebeswillen vereinigen? In dem Maaße, als es uns gelingt, den Nachweis zu liefern, daß jenes scheinbar dualistische Weltziel dem universellen Heilsplane Gottes nicht widerspricht, sondern zu seiner Verherrlichung gereicht, glauben wir ein Recht zu haben, jenes Schlußcapitel als Dorologie zu bezeichnen.

§ 55. Zusammenfassung.

1. Obwohl das wesentliche Heilsgut und das ewige Leben in Gott uns tatsächlich durch Christum (§§ 33 ff.) erworben und den Gläubigen durch die Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes (§§ 44 ff.) innerhalb der Heilsgemeinde (§§ 49 ff.) verbürgt ist, so weist uns doch die Knechtsgestalt der Kirche (§ 50) und der noch sündige Mischzustand (§ 54) in dem gegenwärtigen Weltlauf (*αἰὼν οὗτος*) mit innerer Nothwendigkeit auf eine heilsgeschichtliche Vollendung im zukünftigen Weltlauf (*αἰὼν μέλλων*) hin. So entspricht der im III. Abschnitt behandelten Lehre von der Heilsbestimmung der Menschheit (Teleologie §§ 25 ff.) die im VI. Abschnitt zu entwickelnde Lehre von der Heilsvollendung (Eschatologie §§ 56 ff.).

2. Die Berechtigung und Möglichkeit einer dogmatischen Darlegung der sogenannten „Lehre von den letzten Dingen“ beruht nicht bloß auf der in der heil. Schrift (§ 45, 3) uns dargebotenen göttlichen Verheißungsoffenbarung (§§ 28 ff.), sondern auf der erfahrungsmäßigen Gewißheit, daß der „Christus für uns“ (Realprincip) durch den „Christus in uns“ (Idealprincip) auf jene Endkrisis, sowie auf eine Vollendung des Reiches Gottes hinweist, wie sie sich der christlichen Hoffnung schon durch Natur- und Kunstbetrachtung, sowie durch Cultur- und Geschichtsentwicklung als ehrfurchtsvoll ersehntes Verklärungsziel aufdrängt.

3. Demgemäß wird die dogmatische Eschatologie — als Grundlage für die ethische Hoffnungslehre (Elpidologie) — sich auf die für den christlichen Heilsglauben (§§ 51 ff.) wesentlichen Momente zu beschränken und demgemäß zu beleuchten haben:

- a) die Frage nach der „Unsterblichkeit“ und dem sogenannten „Zwischenzustande“ der abgeschiedenen Seelen (Cap. 1, Hadologie);
- b) den Eintritt der Reichsherrlichkeit durch die Wiederkunft Christi (Cap. 2, Basileiologie);

- c) das mit der allgemeinen Auferstehung zusammenhängende Weltgericht und die Weltverklärung zur Verherrlichung des dreieinigen Heilsgottes (Cap. 3, Dogologie).

a) Einen speciellen Schriftbeweis für unseren orientirenden Paragraphen zu führen, erscheint hier um so weniger nothwendig, als wir bereits in der dogmatischen Pleromatologie (Bd. II 1 §§ 30 f. S. 669 f. u. 679 f.) die allgemeinen eschatologischen Gesichtspunkte auf biblischer Grundlage dargestellt haben. In Betreff des Einzelnen müssen wir uns aber den Schriftbeweis für die nächsten Capitel vorbehalten. Hier erinnern wir nur daran, daß die biblische Gesamtauffassung den abstracten Begriff des „Jenseits“ durchaus nicht kennt und daß der „Himmel“, sowie das „Reich der Himmel“ nicht einen transcendenten Ort bezeichnet, sondern bereits im *αἰὼν οὗτος* da ist (Luk. 17, 21) und einst im *αἰὼν μέλλων* zu herrlicher Vollendung gelangen soll (s. o. den biblischen Nachweis § 42 S. 288 ff.). Darin liegt durchaus kein innerer Widerspruch, ja nicht einmal eine Paradoxie — wie J. Raftan zu meinen scheint, indem er das eschatologische Moment der Reichsidee in einen „problematischen“ Gegensatz stellt zu dem bereits Geskommenen der Königsherrschaft Christi (Christl. Welt 1902 Nr. 14 ff.). Ebenjowenig trifft es zu, wenn man jene „lechte Stunde“ (*ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* 1 Joh. 2, 18) oder die „gepannte Erwartung“ des Endes bei den Aposteln und ersten Christen für „irrhümlich“ erklärt (so E. v. Schrenck, Christliche Welt 1902 Nr. 16). Vielmehr zieht sich durch das ganze prophetische Schriftwort A. u. N. T.s der wahre und klare Gedanke hindurch, daß mit dem Kommen des Messias auch das Ende der Dinge bereits „nahe herbeigekommen ist“. Der Ausdruck „Tag des Herrn“ (*ἡμέρα κυρίου*) und das „Ende der Tage“ (*ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*, Ebr. 1, 1; hebräisch עֲשָׂרָה יָמִים, *plhrowma toṭ chōron*; vgl. 3. B. Jes. 2, 2; 49, 8; Jer. 30, 24; Hos. 3, 5; Mich. 4, 1 mit Apostelg. 2, 17; Gal. 4, 4 f.; 2 Tim. 3, 1; 2 Petr. 3, 2) wird ebenso von der Zeit der Erscheinung Christi und seiner Königsherrschaft gebraucht, wie von der Vollendungszeit (*συντέλεια τῶν αἰώνων* 1 Petr. 1, 20; vgl. Ebr. 9, 26 mit Matth. 13, 30 f.: *ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια τοῦ αἰῶνος ἐστίν*). Dies liegt eben in dem perspectivischen Charakter der biblischen Prophetie begründet. Demgemäß erscheint das im Vordergrund Stehende (Naheliegende) mit dem Entferntesten (Endgeschichtlichen) in den Einen Rahmen des Bildes gezeichnet. So enthält 3. B. 1 Mos. 3, 15 — das sogenannte Protevangelium — bereits die (eschatologische) Hoffnung auf den endlichen Sieg des „Weibesamens“ über die feindliche (satanische) Macht (vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2 S. 490 ff. und L. Prager, Offenb. Joh. 1901, Bd. I S. 42 f.). Durch solche Vorausnahme der Zukunft

in der Keimform der Gegenwart wird das prophetische Zeugniß lebendig und für die Zeitgenossen, wie für zukünftige Generationen in gewissem Sinne controlirbar (vgl. das über die falschen Propheten 5 Mos. 18, 20 ff.; Jer. 14, 13 ff. Gesagte).

Demgemäß ist auch das gesammte Zeugniß Jesu (in Wort und Werk cf. § 40) vom „Geiste der Weissagung“ erfüllt (Offenb. 19, 10: *ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας*). Daher betont Er auch stets den Zusammenhang zwischen diesem und jenem Weltlauf, die sich wie Ausaat und Erndte verhalten (Matth. 9, 38; 13, 39; Joh. 4, 35 ff. vgl. mit Gal. 6, 7 ff.; Offenb. 14, 15). Ueberhaupt aber sind neben dem Reichsgedanken Jesu, insonderheit die biblischen Begriffe: Leben (*ζωή*), Licht (*φῶς*), Errettung (*σωτηρία*), Erlösung (*ἀπολύτρωσις*), Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*), Friede und Ruhe (*εἰρήνη, κατάπαυσις, σαββατισμός*), Freude (*χαρά*), Erbe (*κλήρος, κληρονομία*), ja die Idee der Vollkommenheit (*τελειότης* s. o. § 54, a), sowie der heil. Geist als Pfand (*ἰσχυράσιον*) und die Herrlichkeit (*δόξα*) als Besitz der Kinder Gottes durchaus doppelseitig zu fassen in ihrer zugleich zeitlich-gegenwärtigen, wie überzeitlich-zukünftigen Bedeutung. So ist in Christo das „Leben“ bereits erschienen (Joh. 1, 1; 1 Joh. 1, 1 ff.); und den Seinen, die an ihn glauben, wird das „ewige“ Leben (*ζωὴ αἰώνιος*) schon hier auf Erden als Besitz zugesprochen (Joh. 5, 24 ff.; 11, 25; 14, 6; 1 Joh. 5, 11 f. vgl. Kol. 2, 13: *συνεζωοποίησεν ὑμῖς σὺν αὐτῷ*; Röm. 6, 11; Gal. 2, 20 etc.). Und doch werden wir erst in der Vollendungszeit „das Leben ererben“ oder „in das Leben eingehen“ (vgl. Matth. 18, 8 mit 19, 17, 29; Luf. 18, 18; Röm. 8, 17; Gal. 4, 7). Ebenso ist es mit dem „Heil“ (*σωτηρία*). Es ist uns in Christo bereits verbürgt und geschenkt (Apostelg. 4, 12 vgl. Bd. I S. 74 ff. u. 227 ff.). Und doch harren wir der schließlichen „Errettung“ oder „Seligkeit“, d. h. der *σωτηρία* im eschatologischen Sinne (Röm. 8, 24; 13, 11; 1 Thess. 5, 8: *ἐλπίς σωτηρίας* etc.). Namentlich wird 1 Petr. 1, 9 ff. die *σωτηρία* als *τὸ τέλος τῆς πίστεως* bezeichnet; und das „unvergängliche Erbe“ (*κληρονομία ἄφθαρτος*), obwohl es bereits in unserem Besitze ist, wird als ein „im Himmel bewahrtes“ den Gläubigen in Aussicht gestellt, auf daß es in beglückender Weise offenbar werde in der Endzeit (*ἐτοιμαρὶ ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* vgl. Apostelg. 20, 32; 26, 18; Kol. 1, 12). Es verhält sich also nicht so, wie z. B. Titius (die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit Bd. IV) nachzuweisen sucht, daß die *σωτηρία* ein specifisch eschatologischer Begriff ist, ebenso wenig wie die *βασιλεία* (Joh. Weiss, Bouffet u. A. vgl. o. S. 289). Beide sind als zukünftige (in Herrlichkeit) zu erwarten, weil sie als gegenwärtige (in Niedrigkeit) schon da sind. Ebenso steht es mit unserer persönlichen Heilsgewißheit. Wir rühmen uns als bereits gerechtfertigte Kinder Gottes, die den Frieden haben, und in der

Gnade stehen, der Hoffnung der (zukünftigen) Herrlichkeit (*δόξα τοῦ Θεοῦ* Röm. 5, 2). Wir besitzen den geistlichen Segen „in himmlischen Gütern“ (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ* Eph. 1, 3) und haben die Gewißheit der Erlösung (*ἀπολύτρωσις* Eph. 1, 7; Kol. 1, 14); ja unser „Bürgerrecht“ ist im Himmel (Phil. 3, 20); eben deshalb warten wir (*ἀπεκδεχόμεθα*) des Heilandes Jesu Christi und der Verklärung des Leibes durch ihn und mit ihm (Röm. 8, 11). Die Freude (*χαρά*) ist uns durch Christum schon gegeben und „erfüllt“ (Joh. 15, 11; 16, 20 ff. vgl. Röm. 14, 17) und soll doch erst am Ende in den vollkommenen „Jubel“ übergehen (1 Petr. 1, 8; 4, 13; 1 Kor. 2, 9; Ps. 126, 5 f.; Jes. 35, 10; 55, 12; 64, 4). Das „Gericht“ (*κρίσις*) trägt gleichfalls diesen doppelten Zeit- und Ewigkeitscharakter. Es vollzieht sich schon jetzt an jedem Widerstrebenden durch das Wort und das Zeugniß Jesu (Joh. 9, 39); es hat sich bereits vollzogen an dem „Fürsten dieser Welt“ (Joh. 12, 31; 16, 11); und doch soll es erst am jüngsten Tage (*ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* Joh. 12, 48) vor aller Welt offenbar werden (Offenb. 20, 10 ff.). Wir sind Kinder Gottes und doch ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1 Joh. 3, 1 ff.). Wir sind durch Gottes Geist Neugeborene (Joh. 1, 12 f.; 3, 5 ff.; Gal. 3, 26; 1 Petr. 1, 3, 23) und doch vollendet sich die *παλιγγενεσία* erst am Ende der Welt (Matth. 19, 28). Wir haben in Christo die *τελειότης* (Ebr. 10, 14 s. o. S. 613 f.) und doch ist und bleibt die *τελειώσις* eine zukünftige und erhoffte (Ebr. 5, 9; 7, 11, 28 etc.). Die Hauptsache aber ist: wir haben das „Unterpfand des Geistes“, durch den Er uns „beseftigt, gesalbet und versiegelt hat“ (2 Kor. 1, 20 f.), so daß wir „getroßt“ sein dürfen allezeit, ob wir gleich noch nicht im Schauen, sondern im Glauben wandeln. Daher wird 2 Kor. 5, 5 ff. u. Eph. 1, 13 f. der heil. Geist bezeichnet als *ἰσχυράσιον τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν*. Vgl. 2 Tim. 4, 18: *ἰσχυράσιον τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν*. Vgl. 2 Tim. 4, 18: *ὁ κύριος σώσει (με) εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*. Ich verweise auch auf Apostelg. 3, 19 ff., wo Petrus in dem gegenwärtigen Erfolg der Predigt die Anwartschaft auf das nahe gekommene Ende sieht (*ἀνάψνεις und ἀποκατάστασις πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ Θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν* s. w. u. § 61, a). Die Zwischenzeit (§ 57) kommt dabei nicht in Betracht. Denn einerseits sind tausend Jahre vor Gott wie Ein Tag (2 Petr. 3, 8; Ps. 90, 4). Andererseits weisen, perspectivisch angesehen, die „Zeichen der Zeit“ auf das „nahe“ und „bald“ eintretende Ende (*ἐν τάχει, ὁ καιρὸς ἐγγύς, μετὰ ταῦτα, ἀπ' ἔτι* Offenb. 1, 1, 3, 19; 14, 13; 22, 10; vgl. 1 Joh. 2, 18 mit Matth. 24, 32; Mark. 13, 28; Luf. 21, 30; Phil. 4, 5 *μικρόν* Joh. 16, 17 ff.). Die Gegenwart trägt also bereits die Symptome des herannahenden Endes an sich, d. h. jener Vollendungsphäre, von der es heißt: es wird „keine Zeit“ mehr sein (*χρόνος οὐκέτι ἔσται* Offenb. 10, 6). „Erde und Himmel“ sollen dann nicht mehr örtlich (räumlich oder *topisch*) umgrenzte oder geschiedene Raumsphären

sein (Offenb. 20, 11: *ἔθνη ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἐνέσθην αὐτοῖς* cf. 2 Petr. 3, 10 ff.). Auch das „Paradies“ verheißt der Herr dem Schwächer nicht erst für die Zukunft, sondern für die Gegenwart („Heute“ = Ewigkeit, Luk. 23, 43). Es ist auch nicht ein ungrenzter Ort, wie im Anfange der Schöpfung (1 Mos. 2, 8 ff.), sondern ein Zustand der Seligkeit in der Gemeinschaft des Herrn (2 Kor. 5, 8; Phil. 1, 23). Ebenso ist der „jüngste Tag“ (die *ἔσχατη ὥρα* oder *ἡμέρα*) für das Weltziel der eschatologische Zeitabscluß, für den Einzelnen der allerweil ihm drohende Sterbetag (Ebr. 9, 27; Luk. 12, 20). Die persönliche Eschatologie (Cap. 1) — auf die 3. B. Jesus Sir. 7, 40 (*μυήσομαι ἐν ἔσχαται σοῦ*) hinweist — fordert zugleich eine „Lehre von den letzten Dingen“, da das Reich Gottes und die Kirche, als Braut und Heilsgemeinde des Herrn, zu hochzeitlicher Vollendung (*συντέλεια*) gelangen soll (§ 59, a).

b) Die kirchliche Lehre hat auf dem eschatologischen Gebiete keine irgendwie hervorragende dogmengeschichtliche Entwicklung oder symbolische Fixierung aufzuweisen. Die Grundgedanken von dem ewigen seligen Leben (§ 57, b), von der „Wiederkunft Christi“ (§ 59, b) und von dem allgemeinen Weltgericht bei der „Auferstehung der Todten“ (§ 61 b) findet sich bekanntlich in allen ökumenischen Symbolen. Die Erwartung der bald nahenden Parusie ist der urchristlichen Gemeinde eine belebende Hoffnung, tritt aber seit dem 4. Jahrhundert zurück. Der Jenseits-Gedanke ist wie der alten Kirche, so auch unseren Bekenntnisschriften vollkommen fremd. Wort und Begriff (Jenseits) findet sich auch nirgends in Luthers Schriften. Die Alten bekennen ihren Glauben an ein „Leben der zukünftigen Welt“ (*vitam venturi saeculi*, wie es im Nicänum heißt) und hoffen in *consummatione mundi* (Conf. Aug. XVII) auf die *vita aeterna* und *perpetua gaudia* in der Gemeinschaft mit dem sichtbar wiederkehrenden Herrn. Zugleich sprechen sie sich entschieden aus — wie wir §§ 59, b u. 61, b näher nachweisen werden — gegen ein *regnum mundi* im Sinne des jüdisch angehauchten Chiliasmus und gegen die wiedertäuferische Idee einer Wiederbringung Aller (Apokatastasis vgl. Conf. Aug. XVII p. 43). — Unsere alten Dogmatiker entwickeln in dem locus de novissimis vorzugsweise die Lehre von dem Endgeschick der Einzelseelen (vgl. Bd. II, 1 S. 683). Dabei ist es charakteristisch, daß sie die gesammte Lehre vom Tode in die Eschatologie einfügen. Seit J. Gerhard unterscheidet man gewöhnlich a) die novissima *μικροκόσμου*, d. h. das Endgeschick der Einzelpersonen (*mors, judicium particulare in agone mortis, resurrectio, judicium extremum, beatitudo et damnatio aeterna*) und b) das novissimum *μακροκόσμου*, i. e. *saeculi consummatio* bei der Wiederkunft Christi. Eine positiv biblische Eschatologie unter dem Gesichtspunkte des endgeschichtlich sich vollziehenden Reichsgedankens suchen wir bei ihnen vergeblich. Eine gewisse

spiritualisirende Tendenz (besonders in der Frage nach dem Millennium und der Befreiung Israels u.) hindert sie, dem biblisch-prophetischen Realismus gerecht zu werden, obwohl sie das *regnum gloriae* als mit der Vollendungszeit sich verwirklichend anerkennen und durch den echt lutherischen (christologischen) Grundgedanken: *finitum capax infiniti* der reformirten (abstracten) Jenseits-Tendenz entgegentreten (f. §§ 31, b, 42, b und insbesondere S. 77 ff.).

c) Der Gegensatz gegen die biblisch-kirchliche Lehre von den letzten Dingen kennzeichnet sich durch die dem christlich-theistischen Realismus eschatologischer Hoffnung schroff widersprechenden Weltanschauungen des Deismus und Pantheismus. Jener trug meist optimistischen Charakter, indem er, wie es 3. B. der Geist Shaftesbury that, sich für jene „Weltharmonie“ begeisterte, in der alle scheinbaren Dissonanzen des gegenwärtigen Weltlaufs sich von selbst auflösen sollten; oder man suchte — wie bekanntlich Leibniz in seiner „Theodicee“ ausführte — die gegenwärtige Welt als „die beste Welt“ zu verherrlichen auf Grund „prästabiler Harmonie“! Gleichwohl schlich sich in diese schönfärberische Weltansicht — die von Sünde, Tod und Teufel nur eine blasse Ahnung hatte — die (eudämonistische) gefärbte Jenseitshoffnung ein. Ein so tief blickender Mann, wie Kant, fühlte — bei seiner Betonung des „radicalen Bösen“ — den Contrast zwischen der empirischen Wirklichkeit und der mit der „Tugend“ nothwendig zu setzenden „Glückseligkeit“. So construirte er sich das Phantasiegebilde einer „intelligiblen“ Welt, ja forderte die „Unsterblichkeit“ (f. § 57, c), damit in dem „Jenseits“ die hier auf Erden noch vorhandenen Gegensätze ausgeglichen würden. Dieser „transcendente“ Jenseits-Gedanke ist also eine Ausgeburt der (eudämonistischen) Glückshoffnung, ein echt rationalistisch-deistisches Gebilde, die Reverso der trügerisch-optimistischen Weltverherrlichung! Daß auch die pietistische „Frömmigkeit“, ja zum Theil selbst die moderne liberale Theologie diesen, der gefunden christlichen Eschatologie widerstrebenden Grundgedanken acceptirte oder wenigstens bestehen ließ, erscheint mir charakteristisch für ihre nebulös-traumhafte Unsterblichkeitshoffnung, die bei ihr Hand in Hand geht mit acuter Verweltlichung und jener bereits im „Diesseits“ für den „vollkommenen“ Christen sich vollziehenden „Weltbeherrschung“ (A. Ritschl). Gleichwohl erscheint es mir durchaus unzutreffend, wenn Lemme (in seiner Gegenschrift gegen A. d. Harnack) diesem Vertreter der Ritschlschen Schule den Vorwurf macht, daß er von einem „Jenseits“ nichts wissen wolle! Im Gegentheil: die Anhänger Ritschl's schwärmen (in Anlehnung an Kant'sche Glückseligkeitstendenz) viel zu einseitig-abstract für eine „Unsterblichkeit im Jenseits“ und lehnen eben deshalb die realistischen Gebilde der biblischen Eschatologie — insonderheit die Lehre von der sichtbaren Wiederkunft des Herrn und der Aufrichtung seines Herrlichkeitsreiches auf Erden — als

von E. Haupt: Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evang. (1895); vgl. a. Decker, Ueber die neutestam. eschatolog. Hoffnung, 1899, und J. Gottschick: Das Verhältniß von Diesseits und Jenseits im Christenthum (Zeitschr. f. Th. u. K. IX S. 136 ff.). Neuerdings erschien (dänisch) L. Dahle, Das Ende der Welt etc. (deutsch von Hansen, 1900), sehr energisch gegen die „Berechnungen“ des Endes polemisirend. — G. Th. Fehner's „Büchlein vom Leben nach dem Tode“ (4. Aufl., 1900) enthält eine phantastisch-philosophisch gefärbte Seelenwanderungstheorie im Hinblick auf „die Gemeinschaft der Christen im ewigen Gottesreiche“. Mehr praktisch gehalten ist R. Stähelin, Die Christen Hoffnung (1900). Käferstein, Christus der Mittelpunkt der Eschatologie (Bew. des Glaubens, 1899, IX).

Den positiv-kirchlichen, resp. lutherischen Standpunkt vertreten folgende Schriften: Karsten, U. v. d. letzten Dingen (1857, 3. Aufl., 1861). — Floerke, Die letzten Dinge (1866). — Euthardt, U. v. d. l. Dingen (1861, 3. Aufl., 1885). — Kriesoth, Christl. Eschatologie (1886 vgl. deselben Ausl. der „Offenb. Joh.“ 1874 und „das Buch Daniel“ etc. 1868). — Neuerdings: H. Gebeling, Der Menschheit Zukunft etc. (1900). — Philippi's Eschatologie („Die Vollendung der Gottesgemeinschaft“) ist vor Kurzem (1901) in zweiter Auflage erschienen (Bd. VI seiner „Kirchl. Glaubenslehre“). Er sowohl, wie Kohnert (Die Lehre von den letzten Dingen, 1901, Separatabzug aus seiner eben erschienenen „Dogm. der ev.-luth. K.“) bewegen sich ganz und gar in dem Geleise der altlutherischen Dogmatiker, nur daß beide — besonders Kohnert (a. a. O. S. 576 u. sonst) — die Idee des „Jenseits“, in die Eschatologie unserer alten Locisten hineintragen! Ähnlich A. Wohlenberg, Die letzten Dinge (Der alte Glaube, 1900, Nr. 8 ff.). So tritt auch Lemme, wie wir sahen, in seiner Schrift wider Harnack (S. 41 f.) für diesen abstracten Begriff mit voller Entschiedenheit ein. Ebenso Werner (Blicke ins Jenseits, 1875); G. Hermann, Das Jenseits vom Gesichtspunkte der Volk. aus (Bew. des Gl. 1889, VII). Namentlich hat Oberpastor emer. W. Scharz es versucht, mit viel Einzelbeschreibung einen „Blick in das unbekannte Jenseits“ (1898) zu thun. W. Ubrich spricht seine „Gedanken über das Vorhandensein eines Jenseits“ aus in seiner Schrift: „Gibt es eine Ewigkeit“ (1900). Und G. Müller faßt das unlösbare Problem ins Auge: „Wo ist das Jenseits, da unsere Todten wandeln“ (1901)?! F. Wohlhaupt stellt (Ab. Harnack gegenüber) die Frage in den Vordergrund: „Das Lebensziel des Menschen — diesseitig oder jenseitig“ (1902)? — Man sieht, die blasse Jenseitsidee spukt immer noch in vielen theologischen Köpfen! Vgl. dagegen meine Abhandlung „Zur Gesch. des Jenseits“ (Mitth. u. Nachr. 1889, Apr. u. Mai) und besonders die leider nur allzu schroff verfahrenende Schrift von L. Reinhardt: Kennt die Bibel ein Jenseits (1900)? S. o. Bd. II, 1 S. 679.

In Bezug auf die einzelnen Lehrstücke der Eschatologie ist die Litteratur eine schier unübersehbare — ein Beweis für das vielseitige Interesse, das ihnen entgegenkommt. In Bezug 1) auf den Zwischenzustand (Hadologie) verweise ich auf Maywahlen, Der Tod, das Todtenreich und der Zustand der von hier abgehenden Seelen (1851, erklärt sich für die Psychopannychie?). — Lütkenmüller, Unser Zustand vom Tode bis zur Auferstehung (1852, schwärmt für das Fegefeuer!). Gegen ihn vgl. Ströbel, Zur Eschatologie, unionistische Fahrgelegenheit nach Rom (Luth. Zeitschrift 1855, III). O. Girgensohn, Ueber die Liturgie bei Beerdigungen (Dorp. Zeitschr. I, 2) vertritt die Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode. Zu nennen sind hier auch jene Schriften, die ich schon in der Lehre von der Höllenfahrt Christi erwähnt und besprochen habe (s. o. S. 148 f.) von J. C. König (1842), Güder (1853), Rejschwiß (1856); H. D. Köhler (Zeitschr. f. luth. Theol. 1864, IV), H. Müller (Ebendas. 1870, III gegen Alexander Schweizer's „Hinabgefahren zur Hölle“, 1868), P. Knapp (Jahrb. f. D. Theol. 1878), G. Clemen: „Niedergefahren zu den Todten“ (1900), eine Apologie für die „Weiterentwicklung im Jenseits“ (!) unter der Einwirkung des Herrn. Ähnlich P. Schwarzkopff: Das Leben nach dem Tode (1899). Gegen ihn vgl. J. Runze (Theol. Litt.-Bl. 1901, Nr. 22) und F. Rattenbusch (Th. Litt.-Zeitg. 1902, Nr. 1). — H. Cremer, Ueber den Zustand nach dem Tode etc. (6. Aufl. 1900); du Prel, Der Tod, das Jenseits und das Leben im Jenseits, 1899, und Dr. Riemann, Ueber Entlarbung spiritist. Medien (1901). — Aus alter Zeit erinnere ich an Jung Stilling's „Theorie der Geister“ und Lavater's „Ausichten in die Ewigkeit“ (1768, 4. Aufl. 1782). Ueber die neueste englische spiritistische Litteratur s. o. S. 314 f. und H. A. Charles, A critical history of the doctrine of a future life (1899). — J. Paulsen, Das Leben nach dem Tode (Zeitschr. des Christl. Volkslebens 1901: im „jenseitigen Leben“ keine Endlosigkeit der Höllenstrafen, sondern Vernichtung, Annihilation der Gottlosen! ähnlich A. Ritschl). W. Schneider, „Das andere Leben“ etc. (5. Aufl. 1901, gegen Spiritismus, Apokatastasis und Fegefeuer). S. a. Chambers a. a. O. (S. 142).

In Bezug auf die Wiederkunft Christi und Aufrichtung des „Reichs“ (Vasileiologie, Chiliasmus) ist vor Allem als historische Quelle zu nennen: Corrodi, Crit. Gesch. des Chiliasmus, 2. Aufl. 1794 (4 Bände). Semisch (in PKG. III, 194 ff.). W. Volk, Der Chiliasmus (Dorpat 1869). Koch, Das tausendjährige Reich (1872). G. W. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu (1873) und neuerdings: „Die Frage nach der Wiederkunft“ etc. (nochmals kurz behandelt 1902). — Ferd. Philippi, Die bibl. u. kirchl. Lehre vom Antichrist (1877, streng lutherisch). J. L. Beck, Die Vollendung des Reiches Gottes (ed. Lindenmeyer 1886). — Lütgert, Die Wiederkunft Christi und Aufrichtung des Reiches Gottes in der Das Reich Gottes, 1895 Joh. Weiß, Die Idee des Reiches Gottes in der

Theologie (1901, bes. über den urchristl. Chiliasmus). Bouisset, Ueber den Antichrist (1896, vgl. Comm. zur Offenb. Joh.); Erbes, Der Antichrist in den Schriften des N. T.s (1897, gegen Gunkel und Bouisset). — Gebeling, Der Chiliasmus im Lichte der Bibel, 1896 (streng antichiliasisch).

Für die Lehre von dem Weltgericht und der Verherrlichung Gottes (Doxologie) verweise ich auf Schöberlein: Zeit und Ewigkeit, Himmel und Hölle, 1874. — Falke, Die Lehre von der ewigen Verdammniß (1894). Lemme, Die Endlosigkeit der Verdammniß u. (1900). M. Kähler, Die Höllestrafen (RG. VIII³ S. 260 ff.). — O. Schrader, Die L. v. der Apokatastasis (ein dogm. Versuch zu ihrer Verteidigung, 1901). Dagegen: Grünmacher, Die L. v. der Apokat. (Ev. R. Z. 1901, Nr. 29). — Ueber die „Auferstehung des Fleisches“ sprechen sich in durchaus realistischer Weise aus R. Vornhäuser (Beitr. zur Förderung der christl. Theol. 1899); R. Reerl (Bew. des Gl. 1899, 12); E. Willkomm (3. Aufl. 1901). — S. a. Mau, Weltuntergang und Weltvollendung (Alter Glaube, 1901, Nr. 8 f.).

Dazu kommt schließlich die massenhafte Literatur zur Erklärung der Apokalypse, und zwar a) in zeitgeschichtlicher Auffassung: Hübner (1843), Ewald (1861), Plank (1862), annähernd auch Düsterdieck (2. Aufl. 1865). — b) in kirchengeschichtlicher Deutung: Brandt (1845), Hengstenberg (1849), Gräber (1857), Sabel (1861), Gärtner (1863), Kemmler (1863), Rougemont (1869, zum Theil im Anschluß an Bengel). — c) in endgeschichtlicher (realistischer) Auslegung und zwar mit chiliasischer Tendenz: J. Heß (1808), v. Hofmann (Weiss. u. Erf. 1844; Schriftbew. II. 2 S. 496 ff.), Erhard (1853), Luthardt (1861 u. 1870), Auberlen (Daniel und die Offenb., 1857), Chr. Paulus (1857), A. Christiani (1861 u. 1865), Füller (1874) u. A.; während Kliefoth (1844, 2 Bde.) und namentlich L. Prager (Die Offenb. Johannis, 2 Bde., 1901, vgl. bes. Einl. § 6) einen milderen (vergeistigten) Chiliasmus vertreten. In — wie mir scheint — allzu realistischer Weise hat namentlich der amerikanische Pastor in Philadelphia Dr. J. A. Seif, „Vorträge“ über die „Offenbarung Jesu Christi“ für die „gläubige Gemeinde“ gehalten und veröffentlicht (2 Bde., deutsch von A. Stuckert, 1884, in kurzem „Auszuge“ herausgegeben von E. Mörtel, 1887, und sogar ins Estnische übersetzt von Past. em. J. Meyer, Dorpat, 1893). — Ich glaube kaum, daß mit solcher Detailzeichnung der „Gemeinde der Gläubigen“ ein Dienst erwiesen wird.

Für ein pures Erzeugniß jüdisch-apokalyptischer Literatur (Test. der 12 Patriarchen, Henoch-Buch, 4 B. Esra u.) erklären die Offenb. Joh. und die betreffende Eschatologie Gunkel, Spitta, Ad. Harnack, Böcker, Bouisset, Weyland, Schön, Wischer, Pfeleiderer, Wernle u. A. — Vgl. dagegen A. Hirsch: Die Apok. und ihre neueste Kritik (1895) und Gilbert,

Bibl. World., 1895, S. 29 ff. L. Prager a. a. O. II, S. 490 ff. — Stade, Einfluß des Parsismus auf das Judenthum (1898); E. Böhlen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christl. mit der parthischen Eschatologie (1902); M. Friedländer, Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen (1901). Söderblom N.: La vie future d'après le Mazdeisme u. (1901).

Erstes Capitel.

Das Leben der Seele nach dem Gode.

(Hado-logie.)

§ 56. Die Unsterblichkeitsfrage im Lichte der christlichen Hoffnung.

1. Eine Fortdauer des individuell-persönlichen Daseins nach dem Tode oder die Unsterblichkeit der menschlichen Einzelseele kann weder durch Erfahrungsthatfachen (empirisch), noch durch Vernunftgründe (logisch) bewiesen werden. Man hat sich trotzdem — ähnlich wie bei den versuchten Beweisen für das Dasein Gottes (§ 2) — seit je her ernstlich darum bemüht. Es ist dies ein Zeugniß dafür, daß der Mensch sich bei dem furchtbaren Gedanken einer Vernichtung seines Wesens nicht beruhigen kann. Die Lehre vom Tode (§ 24) zeigte uns, daß dieser die Auflösung oder Zertrennung des organisch Zusammengehörigen (Leib und Seele) in sich schließt, aber keineswegs absolute Zerstörung oder Aufhebung des Daseins. Es ist also nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, daß die eigenartige Bewegungskraft (Entelechie), die wir „Seele“ nennen, auch nach dem Sterben forteristirt. Logisch oder moralisch, physisch oder metaphysisch beweisen läßt sich aber die bewußte, geistig-persönliche Fortdauer der menschlichen Einzelwesen nach dem Tode schlechterdings nicht. Warum? Weil der Mensch seinem Wesen nach an die Leiblichkeit gebunden erscheint und wir ihn uns als functionsfähige Persönlichkeit ohne seine leiblich bedingte Naturseite gar nicht vorstellen können (§ 16, 1).

Die Träumereien des Spiritismus werden uns nie und nimmer überzeugend das Leben der Einzelseele nach dem Tode darthun (s. o. S. 313 f.). Und die älteren und neueren philosophischen und moralischen Versuche, so tief und geistvoll sie angelegt und durchgeführt sein mögen,

werden den cynischen und epikuräischen Unsterblichkeitsleugner (nach Art eines Lucretius) ebenso wenig überzeugen, wie den modernen Naturalisten. Gegenüber dem groben (physischen) Materialismus haben nicht bloß ein Sokrates und Plato (Phädon) den Idealismus einer Unsterblichkeitshoffnung verteidigt, sondern auch der streng logische (empiristische) Aristoteles suchte mit Hinweis auf das zweckvoll gedachte Formdasein der Seele (*εἶδος, ἐντελέχεια*) ihre ewige Dauer zu beweisen. Und der stoisch angehauchte Cicero (de senect. 23, 85) bekennt, daß er mit seiner Ueberzeugung, die Menschen-seelen seien unsterblich (*animos hominum immortales esse*), gern irre, falls er wirklich irre (*quodsi in hoc erro, libenter erro, nec mihi hunc errorem, quo delector dum vivo, extorqueri volo*)! Also: ein ungewisses Taften ohne zureichende Hoffnung! — Die Versuche der neueren Philosophie (Cartesius, Leibniz, Wolff, Kant, M. Mendelssohn) aus metaphysischen und moralischen, logischen und teleologischen Gründen den Unsterblichkeitsbeweis zu führen (Göschel), sind ebensowenig durchschlagend, als die Beweise für das Dasein eines persönlichen Gottes (I, II, 1 S. 43 ff.). Goethe's Begeisterung für die vollendeten „Individualtypen“, für jene „Entelechien“, die „ein Stück Ewigkeit“ in sich bergen, können höchstens den „großen Geistern“ eine Unsterblichkeitshoffnung im ästhetisch-idealen Sinne sichern, während die niederen Seelen dem Naturproceß verfallen (Ich verweise auf den Schluß der „Helena“ im Faust. S. a. H. Siebeck, Goethe als Denker, 1902, S. 149 f.).

Trotz alledem läßt sich der Unsterblichkeitsglaube, wenn auch meist in unklar-schattenhafter Form, als ein fast unter allen, auch den wildesten Völkern verbreiteter nachweisen. Es gehört die Idee einer Seelenfortdauer (Animismus) oder Seelenwanderung (Metempsychose) mit zu den Gemeinbegriffen (*κοινὰς ἐννοίας*, wie die Gottesidee, s. § 2, c). Sie verknüpft sich — wie der Ahnencult beweist — mit den religiösen Traditionen der Natur- und Kulturvölker (so bei den Indianern, Parzen, Aegyptern, Chinesen etc.). Es ist also dies keineswegs eine durch die göttliche Heils offenbarung uns übermittelte Idee. So paradox es klingen mag: weder das A. noch das N. T. lehrt im eigentlichen Sinne die Unsterblichkeit des Menschen (s. w. u. § 57 sub a). — Denn „Gott allein hat Unsterblichkeit“, heißt es 1 Tim. 6, 16. Und: „was kann doch ein Mensch sein“, klagt Jesus Sirach (17, 29), „sintemal er nicht unsterblich ist!“ „Dies Sterbliche“ muß erst anziehen „die Unsterblichkeit“ (durch den auferstandenen Christus), um zum „Leben“ zu gelangen (1 Kor. 15, 53 f. vgl. v. 52).

Die heidnische Ahnung einer Seelenfortdauer nach dem Tode enthält an und für sich nichts Tröstliches. Im Gegenteil. Sie kann und muß den Menschen bange machen, durch die Unge-

wißheit über das Wie und Wo im Hinblick auf die abgeschiedenen Seelen. Der schrecklichen Gewißheit des Todes gegenüber erscheint dem natürlichen Menschen die lebensvolle Fortexistenz fraglich; ja bei geängstetem Gewissen wird sie zur verzweifelten Todeserwartung. Ohne Lebensgewißheit bleibt die Annahme einer ewig währenden Fortexistenz geradezu etwas Qualvolles.

Ich erinnere an Buddha's Lehre von der gefürchteten „Wiedergeburt“ und an Schopenhauer's Sehnsucht nach dem „Nichtsein“ (Nirwana). Wer verbürgt es denn dem „ohne Gott“ lebenden Menschen, daß mit dem Abscheiden von dieser Erde nicht der „ewige Tod“ dem „zeitlichen Tode“ folgt (s. Bd. II, 1 S. 540 ff.)? Ich möchte dies speciell betonen gegenüber dem neuesten, echt modern angehauchten Drama von Hofmannsthal: „Der Thor und der Tod“ (1901), wo der Tod als der eigentliche Erlöser und Befreier zum „Leben“ erscheint, eine Träumerei, die an Ibsen's krankhaft überreiztes Schauerdrama: „Wenn wir Todten erwachen?“ erinnert. Vgl. dagegen Dautmann, Die moderne Hoffnungslosigkeit (1901).

Nur für den, der an den lebendigen Gott des Heils und der Gnade glaubt, wird der Tod „ein Durchgang zum Leben“ und die Unsterblichkeit im wahren, idealen Sinne eine beseligende, trostreiche Gewißheit. Der Christ weiß sich als Gotteskind befreit von der Todesangst. Und die Sterbensnothwendigkeit wird ihm nicht mehr ein Gegenstand der Furcht und des Grauens. Warum? Er weiß es, daß er, zur Gottesbildlichkeit geschaffen (§ 16), nicht bloß die Anwartschaft zum ewigen Leben besitzt und die Sehnsucht darnach im Herzen trägt, sondern daß er sich als ein begnadigter Sünder (§§ 51 ff.) schon hier in der lebenspendenden Gemeinschaft Gottes durch Christum beseligt fühlt. Der Tod verliert dadurch für ihn seine Schrecken. Und wenn er darüber nachdenkt, ob und warum und inwiefern die Menschenseele unsterblich ist, so drängt sich ihm in tröstlicher und heilsgewisser Ueberzeugung der Gedanke auf: wem das Gottesbild (§ 16) aufgeprägt ist, der kann dem Tode und der Vernichtung schlechterdings nicht anheimfallen. Ja, es wird ihm klar, daß die geistig-persönliche Eigenart des Menschen, sofern sie ein Element göttlichen Geistes und Lebens in sich trägt, nicht ein Raub des Todes werden kann. Denn er

ist nicht bloß ein „Exemplar der Gattung“ — wie die Naturwesen —, er ist nicht bloß eine „Individualität“, die im Strome der „Entwicklung“ wieder untergehen muß, um dem Fortbestande des Ganzen zu dienen. Er trägt etwas intensiv Unendliches in seinem Bewußtsein. Er hat bereits durch die schöpferisch gesetzte Ausstattung seines Wesens (§ 16) die ideale Aufgabe, als dienendes Glied des Ganzen Ewigkeitswerthe zu schaffen für das Reich Gottes, wie es in Christo offenbar geworden und trotz seiner geschichtlichen Erscheinungsform selbst Ewigkeitscharakter an sich trägt (s. o. § 42, 3).

2. Hier zeigt sich uns nun aufs Klarste, daß die Christliche Unsterblichkeitshoffnung nichts von egoistischer Lohntendenz (Nichter) oder phantastischer Einbildung (Feuerbach) an sich trägt. Denn sie stützt sich wesentlich auf die herrliche Gewißheit, daß wir durch unser Haupt, den auferstandenen Christus (§ 38), zu Einer vielgegliederten Gemeinschaft innerhalb der neugeborenen Gottesmenschheit schon hier verbunden sind und daher auch den Tod durch ihn zu überwinden vermögen. Nur im Glauben an Christus, den lebendigen Todesüberwinder, kann der „mitten im Leben vom Tode umfangene“, an das irdisch-zeitliche Dasein gebundene Mensch sich freudig der Gewißheit ewigen Lebens getrösten. Denn in Christo ist jene durch die Sünde getrübt und verzerrte Gottesbildlichkeit, die (als eine „formale“) auch dem sündig gewordenen Menschen noch eignet (§§ 19 u. 23), wesentlich (als eine „materiale“ s. § 53) wiederhergestellt. Durch den lebendig machenden heiligen Geist (§§ 43 ff.) ist uns die Gotteskindschaft im Glauben wieder gewiß geworden (§ 53), und dadurch auf Grund der Sündenvergebung und Wiedergeburt die „vollkommene“ Gottesbildlichkeit wiederhergestellt (§ 54). Dies allein giebt uns die feste Grundlage der Unsterblichkeitshoffnung im Christlichen Sinne. Dadurch allein gelangen wir zu innerlicher und freudiger Gewißheit ewigen Lebens. „Christus lebt!“ Daher ist auch „Sterben unser Gewinn!“ (Phil. 1, 21; Gal. 2, 20; Röm. 14, 7 ff.; 1 Theff. 5, 10).

3. Aber täuschen wir uns nicht! So leicht und einfach löst

sich doch auch dem Christen jenes schwere und lastende Problem unserer thatsächlichen Sterblichkeit und der grausen Todesnoth keineswegs. Warum hat auch der Christ immer noch Angst vor dem „letzten Feinde“ (1 Kor. 15, 26), der überwunden sein will? Warum fürchtet er das „Entleidetwerden“ (2 Kor. 5, 4)? Warum hält er so fest und krampfhaft an dieser leiblichen Hülle und dem irdischen Behagen? Woher die Besorgniß um die in der Krankheit schon drohende Todes- und Sterbensnoth? Woher die Bangigkeit im Hinblick auf das Scheidestündlein, wenn uns doch die Gewißheit des ewigen Lebens in Christo verbürgt ist?

Es wäre pure Täuscherei, wollten wir uns den Ernst dieser Fragen aus dem Sinne schlagen und in der Illusion leben, daß für den Christen der Tod wirklich nur ein Erlöser oder Befreier — etwa von dem Banne und den Banden der Leiblichkeit — sei oder werden solle. Dies ist vielmehr ein echt heidnischer Gedanke. Die heidnischen Philosophen — und so auch manche modern und weltmüde gewordene Menschen — „stolziren zum Tode“, weil sie meinen, die Leiblichkeit sei eben das Hemmende oder Böse (s. §§ 21 f.) und die Befreiung von ihr müsse bereits als eine Art Erlösung gelten. Darnach erschiene die krampfhaftes Todessehnsucht nicht mehr — was sie doch thatsächlich ist — als etwas Krankhaftes. Ja, die (acute oder chronische) Selbstmordtendenz könnte als ein berechtigtes Erlösungsmittel gepriesen werden, um lebensmüde Seelen zu tragischer Willensaufhebung zu verhelfen! Das alte, stoische patet exitus wäre eine Art Gewähr für Unsterblichkeit im leiblosen „Jenseits“! — So kann und darf aber der Christ nicht denken. Ja, auch der tiefer blickende „natürliche Mensch“ fühlt es, daß dieses leiblich bedingte Naturleben nicht bloß mit zu unserem Wesen gehört, sondern daß die Scheidung beider — des Person- und des Naturlebens — gleichsam eine „Entscheidung“ oder „Entwesung“ in sich schließt, welche die „Verwesung“ zur schauerlichen Folge hat. Es wird gesäet „verweslich“ (1 Kor. 15, 42). Wer verbürgt uns die Wiederherstellung unseres leiblichen Daseins, die wirkliche persönliche Auferstehung? Ohne

sie ist alle Unsterblichkeitshoffnung illusorisch, ja unheimlich und beängstigend. Lieber Nichtsein und Vergehen, als Fortdauer in einer Existenzform, die unserem Wesen nicht gemäß ist! Ja, wenns ein süßer Schlaf wäre, ein seliges Ausruhen von dem rastlosen Getriebe dieser Welt! Aber — was in dem Schlaf für beängstigende „Träume kommen können“, wer weiß es! Der Scheinfriede des Grabes giebt dem beunruhigten Herzen, geschweige denn dem geängsteten Gewissen keine trostreiche Antwort. Und blumengeschmückte Särge decken und verhüllen nur den Verwesungsgeruch.

So verknüpft sich die Unsterblichkeitsfrage mit der uns zerquälenden Räthselfrage und der Eigenart des sogen. „Zwischenzustandes“ der abgeschiedenen Seelen im Hades, als dem Reich der abgeschiedenen Seelen. Und es ist nicht bloße, unerlaubte Wißbegier, die uns diese Frage stellen heißt. Sie heißt Beantwortung im Zusammenhange mit den Problemen des christlichen Heilsglaubens. Die Grübeleien über diese Räthsel können freilich auf gefährliche Irrwege verzweifelter Art oder auf illusorische Träumereien der „Fortentwicklung im Jenseits“ führen, wenn wir sie nicht im Zusammenhange mit dem Real- und Idealprincip unserer gesammten Christen Hoffnung zu lösen und in befriedigender Weise zu beschränken im Stande sind. Dies ist die eigentliche Aufgabe der dogmatischen Hado-logie, wie sie uns im nächsten Paragraphen beschäftigen wird.

§ 56. Zusammenfassung.

1. Die Unsterblichkeit, als persönliche Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode (§ 25), ist ein auch dem natürlichen religiösen Bewußtsein innewohnendes, wenn auch unbeweisbares Postulat (§ 2, 1). Nur dem christlichen Glauben an den lebendigen Gott des Heils (§§ 5 ff.) ergibt sie sich als tröstliche und nothwendige Folgerung aus der geistig-persönlichen Eigenart des gottesbildlichen Menschen (§ 16).

2. Zu innerlicher und freudiger Gewißheit ewigen Lebens gelangt jedoch der ans irdisch-zeitliche Dasein gebundene, sündige und sterbliche Mensch erst durch den Glauben an den auferstandenen Christus (§ 38), den Todesüberwinder (§ 41), sofern in ihm durch den lebendigmachenden heil. Geist (§§ 43 ff.) unsere Gotteskindschaft und wahre Gottesbildlichkeit uns verbürgt ist (§§ 53 ff.).

3. Da zum Wesen des Menschen nicht bloß das Person-, sondern auch das Naturleben gehört (§ 16, 2 vgl. § 1, 2), so bleibt für den natürlichen Menschen das Sterben etwas Schreckliches (§ 16). Die belebende Unsterblichkeitshoffnung kann erst eintreten mit unseres Leibes Auferstehung (§§ 58 ff.), der ein Zwischenzustand der abgeschiedenen Seelen (im Hades § 57) vorausgeht.

Anm. Schriftbeweis zc. f. ad § 57.

§ 57. Charakter und Bedeutung des sogen. „Zwischenzustandes“ der abgeschiedenen Seelen.

1. Es erscheint auf den ersten Blick unmöglich und daher unerlaubt, über den für uns schlechtthin geheimnißvollen Zustand der abgeschiedenen Seelen im Hades, d. h. in jenem Reich der Todten, von dem wir bei der Frage nach der „Höllenfahrt Jesu“ bereits eingehend gehandelt (vgl. § 37 S. 136 ff. u. 141 ff.), etwas dogmatisch Bestimmtes und für den Heilsglauben Wesentliches auszusagen. Denn wie können wir etwas ahnen oder gar sicher wissen von der geistigen oder leiblichen Existenzform und Daseinsweise der Gestorbenen? Und was läßt sich vollends sagen über die localen Bedingungen und über die zeitliche Dauer jenes Zustandes, der unserer irdischen Erfahrung schlechterdings entzogen ist?

Ob die „Todten“, die „im Herrn leben“, sofern sie „im Herrn sterben“ (Röm. 14, 7 ff.), in jenem Zwischenzustande bereits zu vollbewußtem Besiß ewiger Seligkeit gelangen (Offenb. 14, 13) oder in einem schlafähnlichen Zustande (1 Thess. 4, 13) „ruhen von ihrer Arbeit“ (Ebr. 4, 9 f.) und der Vollendung harren (Offenb. 6, 9 ff.); ob sie bereits mit einer höheren (ätherischen) Leiblichkeit überkleidet (Offenb. 6, 11) oder aller Körperlichkeit entkleidet sind

(2 Kor. 5, 8 ff.); ob es ein begrenzter, etwa unterirdischer Ort ist, in dem sie weilen (Phil. 2, 10; Eph. 4, 9), oder ein für uns local nicht umgrenzbarer und nach unserem Zeitmaß nicht bestimmbarer „Zustand“, in welchem sie bis zur letzten Krisis harren — wer will es sagen und uns verbürgen?

Jene Unbestimmbarkeit der näheren Umstände in geistiger und leiblicher, räumlicher und zeitlicher Beziehung ist — wie mir scheint — für uns heilsam, damit wir es lernen, allein auf den lebendigen Herrn vertrauen und nicht eigener qualvoller Gräbelelei nachhängen. In negativer Beziehung ist es zunächst von großer Wichtigkeit, daß die dogmatische Hadologie in weiser Selbstbeschränkung allen jenen Menschenföndlein entgegentrete, die uns den „Blick ins unbekannte Jenseits“ (f. o. W. Schwarz a. a. O.) öffnen wollen und thatsächlich auf gefährliche Irrwege führen. Wir meinen hier zunächst den Gedanken an eine „Fortentwicklung“ aller Seelen in jenem Zwischenzustande (wie z. B. Chambers und andere Schwarmgeister es wollen, f. o. S. 136 ff.). Wie läßt sich eine lebendige Entwicklung (Evolution) dort annehmen, wo ein unserer irdischen Daseinsform entnommener Zustand der Ruhe, wenn wir so sagen dürfen der Einwickelung (Involution, Verpuppung, wie z. B. Steffens es nannte) eingetreten ist?

An den in der Luft schwebenden Entwicklungs-Gedanken knüpft sich dann nur zu leicht die willkürliche und irreführende Annahme einer fortgesetzten Befehrungsmöglichkeit nach dem Tode, während doch alle geschichtlichen und heilsordnungsmäßigen Bedingungen dafür fehlen. Selbst die Schwärmerei für das „Wiedersehen“ mit den Abgeschiedenen sofort nach dem Tode erscheint als eine durchaus ungewisse Annahme (Hypothese), so lange es nicht zu einer leiblich wahrnehmbaren Verklärung der Gestorbenen gekommen ist. Daß solches nicht sofort, sondern „erst am jüngsten Tage“ (bei der Auferstehung) geschehen soll und wird (§§ 60 f.), darf uns nicht bekümmern, da wir jenes beseligende „Ruhn in dem Herrn“ (f. w. u. sub 2) während des Zwischenzustandes nicht als eine „lange Zeitdauer“ empfinden werden.

Vor Allem scheint uns jener wiederholt ausgesprochene (von der griechischen und römischen Kirche angenommene) Gedanke einer stetigen Wirk-

samkeit der vollendeten „Heiligen“ im Reiche der Todten, sowie die Idee einer „Läuterung“ der noch nicht Vollendeten (in einem „Fegefeuer“) zu den bedenklichsten Irrthümern zu führen. Die sogen. „Anrufung der Heiligen“ um ihre „Fürbitte“ schwebt nicht bloß in der Luft, sondern widerspricht jener uns verbürgten alleinigen Intercession des ewigen Hohenpriesters (§ 41, 3). Und vollends die „Heilig- oder Seligsprechung“ einzelner Märtyrer oder anderer Frommen durch die Kirche ist ein empörender Eingriff in die Majestätsrechte Gottes. Was aber die Idee der fortgesetzten „Läuterung“ in jenem Zwischenzustande und die damit zusammenhängende Praxis kirchlicher Wert- und Gebetsleistung für die Verstorbenen betrifft, so müssen wir mit voller Entschiedenheit Protest erheben gegen solch eine Verkehrung aller Heilsordnung (§§ 51 ff.). Daß wir unsere Todten der unendlichen Gnade und Barmherzigkeit Gottes befehlen, ist ein vollberechtigtes Herzensbedürfnis. Aber daß wir ihnen durch sogen. „Seelenmessen“ oder gar durch Opfer und Werkleistungen meinen helfen zu können, ist ein Stück heidnischer Tradition, die weder einen Schriftgrund hat, noch auch der christlichen Weltanschauung gemäß ist. Es findet sich für diese in der römischen und griechischen Kirche gangbaren „Panychiden“ oder „Seelenmessen“ nur in dem apokryphen Buche der Makkabäer (2 Makk. 12, 43 ff.) ein Anhaltspunkt. Hier heißt es: für die im Kampfe Gefallenen soll „um ihrer Sünde willen“ ein Opfer gebracht und dabei für diese Todten gebetet werden, daß „ihnen die Sünde vergeben würde“. Dieser aus der Verührung mit heidnisch-griechischem (orphanischem) Todtencult herstammende Brauch kann und darf für die christliche Kirche um so weniger maßgebend sein, als er auch bei jenen Juden in der Makkabäer-Zeit sich aus der Verührung mit dem Hellenenthum erklärt, sonst aber weder im A. noch im N. T. irgend eine Grundlage hat. Er widerspricht schmerzhaft der für die irdische Lebenszeit vom Herrn gesetzten Heilsordnung (f. o. § 53).

2. Welch eine positive Bedeutung hat denn bei dieser Ungewißheit über den Charakter und die Eigenart jenes Zwischenzustandes die christliche Hadologie? Welche trostreiche Bürgschaft ist den Todten gegeben, die „in dem Herrn sterben“? Und wie verhält es sich mit denen, die dem Evangelium nicht gehorchen und bis ans Ende ihm bewußt widerstreben? Diese Fragen können wir im Grunde erst bei der Darlegung der Lehre vom jüngsten Gericht entscheiden (§§ 60 f.). Denn die vollendete Seligkeit einerseits, und die vollendete Gerichtsreise andererseits kann erst dann eintreten, wenn der Mensch selbst zur geistleiblichen Voll-

endung gelangt. Bis dahin aber hat die abgeschiedene Seele nicht etwa erst Jahrtausende in einem unbestimmten oder unbestimmbaren Zwischenzustande zu warten. Dem widerspricht schon die oben hervorgehobene und betonte Zeitlosigkeit jener Daseinsform.

Sofort (*αὐτὴν ἄρτι* Offenb. 14, 13) nach dem Tode tritt auch eine Art vorläufiger Krisis ein (Ebr. 9, 27). Für die im Glauben an Christum Sterbenden ist jenes Wort des Gekreuzigten an den Schächer (Luk. 23, 43) von entscheidender, trostreicher Bedeutung. Das „Heute“ (vgl. Ebr. 4, 7 ff. mit Ps. 2, 7) im Munde Jesu weht uns an wie ein Hauch aus der Ewigkeitsatmosphäre (s. o. S. 645 f.); und das Paradies ist selige Gemeinschaft mit dem Herrn, der für uns den Tod überwunden und sich als der himmlisch verkörperte „Fürst des Lebens“ im Reiche der Todten erwiesen (§ 37, S. 137), ja fort und fort „die Schlüssel des Todes und des Hades hat“ (Offenb. 1, 18 vgl. Matth. 16, 18). Das „Paradies“ ist also nicht als ein „jenseitiger“ (local-transzendenter) Himmelsort zu fassen — etwa im Gegensatz zum „unterirdischen“ Hades — sondern typische Bezeichnung für die himmlische Entzückung (2 Kor. 12, 4) und selige Gemeinschaft mit dem Herrn, die den „Ueberwindern“ verheißen ist (Offenb. 2, 7) und die Jesus selbst im hochpriesterlichen Gebet für die Seinen erbittet (Joh. 17, 24). In der Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus wird jener sofortige Eintritt in den beseligenden Zustand durch den „Schoß Abrahams“ symbolisiert (Luk. 16, 23 f.). Der erste Märtyrer, Stephanus, sieht bei seinem freudigen Tode „den Himmel offen“ und stirbt mit dem Gebet: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf“ (Apostelg. 7, 55 ff.). Und Paulus redet von einem „Dahinsein bei dem Herrn“ (2 Kor. 5, 8; Phil. 1, 23). Aber es ist und bleibt — wie wir oben sagten (S. 662) und die Offenb. Joh. (6, 9 f.; 20, 13 ff.) es uns bezeugt — doch nur ein Vorschmack der Seligkeit, ein „Ruhem“ in dem Herrn (Ebr. 4, 9), ein friedefolles Sehnen (Röm. 8, 23 ff.) und freudiges Warten auf sein „Kommen“ in Herrlichkeit (Offenb. 22, 17). Dann erst wird die volle Wirklichkeit und Wirksamkeit der Kinder Gottes erscheinen (1 Joh. 3, 1 f.) im leiblich verkörperten Leben, unter dem „neuen Himmel“ und auf der „neuen Erde“ (Offenb. 21, 1 ff.), in welcher „Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr. 3, 13; Jes. 65, 17; 66, 22). S. w. u. § 61, a.

Ebenso ist es — nur im düsteren Gegenbilde der Unseligkeit — bei denen, die dem Worte des Herrn und seiner Gnade bewußt und eigentwillig bis ans Ende widerstrebten (s. o. § 51 S. 544 f.). Sie hatten nicht bloß „Mosen und die Propheten“ (Luk. 16, 29), sondern das richtende und aufrichtende Wort Jesu. Und wer ihn verachtet und seine Worte nicht aufnimmt, der „hat schon, der ihn richtet“ (Joh. 12, 48). Und was „am jüngsten Tage“ offenbar werden soll, vollzieht sich bereits vorläufig in dem Reich der

Todten, in jenem Zustande und „Ort der Qual“, von dem (parabolisch) Luk. 16, 23 u. 28 die Rede ist. Da tritt in der That ein Vorschmack der Unseligkeit, d. h. der wirklichen „Hölle“ als schmerzliche Empfindung des richterlichen Gotteszornes ein. Aber freilich nur für diejenigen, die schon hier auf Erden durch „Lästerung des Geistes“ (Matth. 12, 32; Luk. 12, 10; Mark. 3, 28 f.) reif wurden zum Gericht, steht jenes „schreckliche Warten“ der letzten Katastrophe bevor, durch welche die „Widerfacher“ sollen verzehret werden (Ebr. 10, 26 f. vgl. mit 6, 4 ff.). In Bezug aber auf die Unentschiedenen, von denen es heißt, daß sie nicht „wider ihn sind“ (Luk. 9, 50) hegen wir die berechtigte Hoffnung, daß im Hades, im Reiche der abgeschiedenen Seelen, ihnen noch die Möglichkeit einer Entscheidung geboten werden wird.

3. Hier tritt uns nun die weitgreifende (universelle) Bedeutung der Lehre vom Zwischenzustande entgegen. Jenes scheinbar harte Wort Jesu von der unvergebbaren Sünde wird uns zu einem hochbedeutenden Trostwort im Hinblick auf alle diejenigen, die während ihrer irdischen Laufbahn noch nicht zu voller Entscheidung haben kommen können, sei es daß — wie bei den Heiden — die Berufung durchs Evangelium überhaupt nicht an sie herangetreten war (s. o. §§ 29 u. 52 S. 554 ff.), sei es — wie bei vielen Juden und Christenkindern — daß jenes äußerlich berufende Wort innerlich ihnen fremd blieb, d. h. weder in kritischer noch auch in regenerirender Weise auf ihre Seelen hatte einwirken oder ihr Gewissen wachrufen können. Wer will da ein verdammendes Urtheil zu sprechen wagen über die im Grunde doch noch Unberufenen! Es hilft nichts, darauf hinzuweisen (wie unsere alten Dogmatiker schon thaten), daß das Evangelium doch „in aller Welt“ gepredigt worden, daß es also Schuld der Einzelnen sei, wenn sie im Unglauben dahin fahren. Denn einerseits ist diese Voraussetzung eine thatsächlich falsche. Das Evangelium ist weder zu der Apostel Zeit, noch gegenwärtig an alle Menschen oder Völker herangekommen. Und andrerseits sehen wir noch gegenwärtig Viele mitten unter der Christenheit in Dunkelheit und Schmutz aufwachsen und dahinsterven, ohne daß ein Lichtstrahl von Oben an ihre finstere Seele gelangt ist! Dies soll uns zwar um so eifriger machen in der Arbeit für innere und äußere Mission. Aber im Hinblick auf die unzählbaren Millionen, die

auf Erden als noch gar nicht (oder wenigstens nicht im vollen Sinne) Berufene dahingestorben sind, bietet uns die gesund christliche und biblisch wohl begründete „Hadologie“ einen trostreichen Anhaltspunkt.

Die heilsgeschichtliche Basis dafür bildet vor Allem die Erscheinung und die Predigt des lebendigen Herrn im Reiche der Todten — wie wir sie nicht nur als eine einmal geschehene Tatsache (1 Petr. 3, 19), sondern als eine für die Allgemeinheit des Gerichts über alle „Todten“ (1 Petr. 4, 6) schlechterdings notwendige Voraussetzung erkannt und bereits in unserer christologischen Darlegung (§ 37 S. 137 ff.) nachgewiesen haben. Das Postulat einer solchen Reichspredigt für die abgeschiedenen Seelen ergab sich uns aber als schlechthin notwendige Folgerung aus der Universalität des göttlichen Heilswillens (§ 27). Es hilft also nichts, sich hier ins asyllum ignorantiae zu flüchten oder damit zu beruhigen, daß wir jene auf Erden nicht berufenen Todten im „Zwischenzustande“ Gott und seiner Barmherzigkeit überlassen, aber nichts darüber lehrhaft aussagen dürfen (so Philippi, neuerdings Rohnert, Wohlenberg u. A.). Es bliebe ein Widerspruch, eine Dissonanz, die nach Auflösung schreit, weil sie auf die Dauer unerträglich ist. Es widerspräche auch jenem Worte Christi, daß er so feierlich ausspricht: „Ich will sie Alle zu mir ziehen“ (Joh. 12, 32), und jenem anderen: alle Sünde, ja selbst die „Västerung“ des Sohnes wird den Menschen vergeben werden (Matth. 12, 31), selbstverständlich unter Voraussetzung ihrer Bußfertigkeit. Und jener Ausdruck, daß auch in jener zukünftigen Aera überhaupt Sünde vergeben werden wird (mit Ausschluß der Väterung des Geistes), erschiene als eine leere Phrase, wenn die Wirklichkeit, bezw. die Möglichkeit der Vergebung für die abgeschiedenen Seelen schlechterdings ausgeschlossen wäre.

Aber freilich erscheint diese Möglichkeit, bezw. der wirkliche Eintritt der Vergebung an Bedingungen geknüpft, die sich uns aus der feststehenden göttlichen Heilsordnung (§§ 51 ff.) ergeben und jedenfalls nicht mit ihr in Widerspruch treten dürfen. So müssen wir vor Allem Einsprache erheben gegen die etwa ganz allgemein zu behauptende Befehrungsmöglichkeit nach dem Tode. Diese Annahme würde nicht bloß unseren Missionseifer lähmen, sondern den Ernst der Befehrungspflicht auf Erden für alle durchs Wort Berufenen abschwächen und dem Leichtsinne (im Hinblick auf die mögliche Umkehr im „Jenseits“) Thür und Thor öffnen. Es steht also auch für unsere Auffassung der allgemeine Satz fest: was der Mensch — auf Erden — sät, das wird er dort erndten. Und: „wer auf das Fleisch sät, der wird vom Fleisch das Verderben erndten“ (Gal. 6, 7 f. vgl. Röm. 2, 6 ff.). Ja, es gilt für Alle — auch die Nichtchristen — daß „ein Jeglicher em-

pfangen soll, nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse“ (2 Kor. 5, 10). Und: „dem Menschen ist gesagt, einmal zu sterben und darnach das Gericht“ (Ebr. 9, 27). Ja, selbst von den Heiden heißt es (Röm. 1, 19 ff.; 2, 12 ff.), daß sie sollen je nach ihrem Verhalten zu den ihnen gebotenen Gottesoffenbarungen (in Natur und Gewissen s. § 29) von Gott gerichtet werden.

Die Möglichkeit also, sich jener im Hades erschollenen Predigt von Christo gegenüber bußfertig gläubig oder ablehnend ungläubig zu verhalten, wird von der inneren Prädisposition der Einzelnen — je nach ihrer sittlich-religiösen Gesinnung und Bethätigung während des irdischen Daseins — abhängen. Der fleischlich gerichtete Sinn wird auch dann dem Zuge des Geistes widerstreben und das selbstzufrieden pharisäische Selbstgefühl sich wider die allein seligmachende Gnade in Christo auflehnen. Nur von den Kinderseelen, die Gott im Säuglings- oder Unmündigkeitsalter abgerufen, dürfen wir die Hoffnung hegen, daß Gott ihnen neben der Möglichkeit eines Heranreifens zu bewusster Gotteskindschaft, auch die Bedingungen zu einer selbstständigen Entscheidung für oder wider Christum darbieten wird. Wir stellen auch die Lösung dieser Räthselfrage schlicht und einfältig unter den Gesichtspunkt, daß Gott will, daß „allen Menschen geholfen werde und Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen“ (1 Tim. 2, 4 vgl. mit Ezech. 18, 23 2c., f. § 27, a).

Daß aber über dem Wie und Wann solcher Entscheidungs-möglichkeit nach dem Tode, ja daß über der gesammten Hadologie ein für uns nicht zu entfernender Schleier des Geheimnißvollen gebreitet ist — das erscheint heilsam und von praktisch höchwichtiger Bedeutung. Denn wir sollen es nicht unterlassen, hier auf Erden „zu schaffen unsere Seligkeit mit Furcht und Zittern“ (Phil. 2, 12). Es gilt eben, mit allen Fasern unseres Herzens darnach zu ringen, durch „die enge Pforte“ einzugehen (Luk. 13, 24 ff. vgl. Matth. 7, 13 f.) und allen Suchenden — den Einzelnen, wie den Völkern — schon hier auf Erden die Heilsbotschaft nahe zu bringen, damit sie sich entscheiden! Denn „Reif sein ist Alles“!

§ 57. Zusammenfassung.

1. Der Zwischenzustand der abgetrennten Seelen im Reich der Todten (Hades § 37) ist in geistiger und leiblicher, räumlicher und zeitlicher Beziehung derart mit dem Schleier des Geheimnissvollen umhüllt, daß sich eine bestimmte Glaubenslehre über etwaige Fortentwicklung (Befreiung nach dem Tode), Wirksamkeit (Fürbitte der „Heiligen“) oder Läuterung der abgetrennten Seelen (Gegefeuer, Seelenmessen) weder dogmatisch, noch biblisch begründen läßt.

2. Die christliche „Hadologie“ muß sich also darauf beschränken, festzustellen, daß den im Glauben an Christum Entschlafenen die Ruhe in dem Herrn („Paradies“) als Vorschmack der ewigen Seligkeit verheißen ist, während denen, die dem Evangelium bis an ihr Ende widerstrebten (§ 51), die peinvolle Erwartung des Endgerichts („Hölle“) droht (§ 61).

3. Die universelle Bedeutung der Lehre vom Zwischenzustande beruht auf der Thatsache der Erscheinung und Predigt des lebendigen Christus im Reiche der Todten (§ 37). Daraus erwächst uns die tröstliche Hoffnung, daß nach göttlichem Heilswillen (§ 27) auch den auf Erden noch nicht Verufenen (§ 52), ja nach ihrem Verhalten zu den in diesem Leben ihnen dargebotenen Offenbarungsmedien (§ 29), die Möglichkeit einer Entscheidung für oder wider Christum geboten werden soll, damit auch sie reif werden zur letzten Krisis (§§ 60 f.).

a) Eine Schriftbegründung haben wir für unsere §§ 56 f. ausgeführte Lehre von der Unsterblichkeit und dem Zwischenzustande kaum mehr nöthig, da wir — Schritt für Schritt — nur der biblischen Grundanschauung gefolgt sind und die betreffenden Hauptstellen bereits hervorgehoben haben. Dazu kommt, daß wir über den Begriff und die Bedeutung des Hades (Ἅδης, ᾗδης = ἡρώς) bereits oben in der Lehre von dem descensus Christi ad inferos (§ 37, S. 141 ff.) die Schriftlehre dargelegt haben.

Was aber die Unsterblichkeitsfrage und die Seelenfortdauer betrifft, so haben wir gleichfalls hervorgehoben (s. o. S. 656), daß die heil. Schrift diese nicht eigentlich lehrt, sondern einfach voraussetzt, indem sie darauf hinweist, daß Gott als die Quelle des Lebens (Ps. 36, 10; Jer. 2, 13;

17, 13; Ps. 27, 1) allein Unsterblichkeit besitzt (1 Tim. 6, 16: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία). Auch die einst Auferstehenden gelangen nur durch Christum, den Auferstandenen, zum Leben (Joh. 11, 26), wenn „dies Sterbliche anziehen wird die Unsterblichkeit“ (1 Kor. 15, 53 f. vgl. 2 Kor. 5, 4 ff.). Die vielumstrittene und oft verneinte Frage, ob das N. T. eine „Unsterblichkeit“ lehre, ist theils eine schief gestellte (denn auch das N. T. lehrt sie im Grunde nicht), theils eine unklar formulirte. Denn es handelt sich hier nicht sowohl um den negativen (abstracten) Begriff der Unsterblichkeit, als um den positiven der Seelenfortdauer und des zukünftigen Geschicks der Abgetrennten. Und da finden wir bereits im N. T. die Gewißheit der individuellen Fortexistenz ausgesprochen (vgl. Hofmann, Schriftbew. II, 2 S. 490 ff. gegen Reinhardt a. a. O.), wenn auch anfangs dunkel geahnt und allmählich erst (s. o. Bd. II, 1 S. 550 f.) — in der prophetischen Zeit — zur Auferstehungshoffnung sich verklärend. So z. B. Jes. 26, 19: „Deine Todten möchten wieder lebendig werden und meine Leichen auferstehen. Erwacht und möchtet wieder lebendig werden und meine Leichen auferstehen. Erwacht und möchtet wieder lebendig werden und meine Leichen auferstehen. Erwacht und möchtet wieder lebendig werden und meine Leichen auferstehen.“ Vgl. a. Hof. 13, 14; Ez. 37 das herrliche Bild von der Belebung der Todtengrube und Dan. 12, 2: die im Erdenstaube schlafen, werden aufwachen, etliche zum ewigen Leben, etliche zur ewigen Schmach und Schande. Die oft citirte Stelle Hiob 19, 25 (Ich weiß, daß mein Erlöser lebt), ist in ihrer Auslegung zweifelhaft. Vgl. Ps. 17, 15; 49, 16; 73, 24 ff.

Die Einzeluntersuchung über die allmähliche Entwicklung und den Fortschritt dieser „Hoffnung“ Israels gehört in die alttestamentliche Theologie. Ich verweise namentlich auf die Schrift Dehler's, V. T. sententia de reb. post mortem futuris, 1846 und deselben Theol. des N. T. S. 866 ff.; A. Klostermann, Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande 1868. — Stade, N. T. I. Vorstell. vom Zustande nach d. Tode (1877). — Jeremiaß, Die babylonisch-assyr. Vorstellungen v. Leben nach dem Tode (mit bes. Berücksichtigung der alttestamentl. Parallelen) 1887. F. Schwallh, Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel, 1896. J. Frey: „Tod, Seelenglaube und Seelencult im alten Israel“ (1898 bes. S. 19 ff.). E. Grüneisen, Der Ahnencult und die Urreligion Israels, 1900. — A. Bertholet, Die israel. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, 1899. — L. Reinhardt, Kennt die Bibel das Jenseits, 1900, bes. S. 29 ff. — R. H. A. Charles, A critical history of the doctrine of a future life (in Israel, Judaism and Christianity, 1899).

Diese ganze Frage berührt unseren christlichen Heilsglauben nicht unmittelbar, kann also auch für die dogmatische Lehrgestaltung nicht entscheidend sein. Dazu kommt die Verührung mit den heidnischen Vorstellungen vom Hades als dem unterirdischen Ort der Seelen, die als „Schatten“ (σῆς) eigentlich die Dahingestreckten, Ruhenden, Schlaffen vgl. Ps. 88, 11; Jes. 14, 9 ff.; 26, 14. 19)

kein Leben im vollen Sinne haben (Ps. 6, 6; 115, 17), aber jedenfalls fortexistieren (gegen Reinhardt), wenn auch in dunkler Ungeklärtheit ihres Zustandes (Hiob 3, 13 ff.; 10, 21 f.). Die Thatsächlichkeit aber einer persönlichen Fortdauer schließt sich in einer für den alttestamentlichen Gläubigen tröstlichen Weise an den Gedanken, daß die Sterbenden „versammelt werden zu ihrem Volk“ oder „zu den Vätern“ (1 Mos. 25, 8; 49, 29 ff.; 4 Mos. 20, 24; 5 Mos. 32, 50; Ps. 49, 20). Vgl. auch Ps. 31, 6 (In deine Hand befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst, Jahwe, du treuer Gott) mit Luk. 23, 46; Apostelg. 7, 58. — Schon im A. B. erscheint das irdische Leben bestimmend fürs ewige Geschick. Darauf weist uns Henoch's Entrückung (1 Mos. 5, 24; Ebr. 11, 5; vgl. Jes. 57, 2), Bileam's Wunsch, zu sterben den Tod der Gerechten (4 Mos. 23, 10), des Elias' himmlische Verklärung (2 Kdn. 2, 11) und Moses' räthselhafter Tod (5 Mos. 33, 29; 34, 6; Jud. 9 vgl. Matth. 17, 3), sowie jene Gebete des Psalmisten, nicht mit den Sündern weggerafft zu werden (Ps. 26, 9; 28, 1 ff.; 31, 18). Jedenfalls steht ihnen die Hoffnung fest, daß der Herr „den Tod vernichten wird für immer“ (Jes. 25, 8) und das „Gefängniß“ der Scheol brechen (Ps. 16, 8—11 vgl. Apostelg. 2, 27; 13, 35) und den Einzelnen für das, was er auf Erden gethan, vor Gericht führen wird (Pred. Sal. 11, 9). Auch Jesus setzt voraus, bereits Moses habe „bei dem Dornbusch angedeutet“ (2 Mos. 3, 2. 6), daß „die Todten auferweckt werden“, da er den Herrn heisset „den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“; Gott aber ist nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott (Luk. 20, 38 f.: πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν); vgl. Joh. 11, 24, wo Martha den (jüdischen) Glauben an die Auferstehung ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ bekennt (s. w. u. §§ 60 f. a).

Im N. T. schließt sich der Herr selbst an die alttestamentlichen Vorstellungen vom „Hades“ (ᾗδης) an (so Matth. 11, 23; Luk. 16, 23); aber Er überwindet sie auch (Matth. 16, 18; vgl. Apostelg. 2, 31). Durch seine Auferstehung ist uns der Sieg über das Reich des Todes verbürgt (1 Kor. 15, 55: πῶ σου, ᾗδης, τὸ νίκος; Offenb. 1, 18 er hat τὰς κλείς . . . τοῦ ᾗδου vgl. 20, 13 f. und Joh. 6, 44; 11, 25). Durch seine Predigt an die „Geister im Gefängniß“ (τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν 1 Petr. 3, 19) hat Er auch den Todten (τοῖς νεκροῖς 1 Petr. 4, 6) die Möglichkeit bieten wollen, daß sie „gerichtet nach Menschen Weise am Fleisch“, im Geiste gottgemäß (κατὰ θεόν) leben“ mögen (s. o. § 37, a). Und durch seine himmlische Verklärung hat Er „das Gefängniß gefangen geführt“ (Eph. 4, 8 f.: ἤγαλῶτευσεν αἰχμαλωσίαν), indem Er hinabstieg εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, um „Alles in Allem zu erfüllen“ (s. o. S. 136 ff.).

Daß mit jenem „Zwischenzustande“ ein Entschlafen eintritt (κοιμᾶσθαι = κοιμῶ 1 Kdn. 2, 6; Matth. 27, 52; Joh. 11, 11 f.; Apostelg. 7, 60; 13, 36; 1 Kor. 11, 30; 15, 6. 18. 51; 1 Thess. 4, 13 ff.; 2 Petr. 3, 4 mit Mark. 5, 39 und

Luk. 8, 52) ist ebensowenig ein Beweis für absolute Bewußtlosigkeit, als das „Ruhens“ (ἀναπαύσις oder κατὰπαύσις Ebr. 4, 3 ff.; Offenb. 14, 13) in dem Herrn (vgl. Ebr. 12, 23 die Schilderung der vollendeten Gerechten). — Eins aber steht fest — und dies ist von entscheidender Wichtigkeit — die Todten sollen gerichtet werden nach ihrem Verhalten bei Leibes Leben, bezw. „nach ihren Werken“ (2 Kor. 5, 10: πρὸς τὴν ἐργασίαν διὰ τοῦ σώματος vgl. Röm. 2, 5 ff. 11 f.; Matth. 16, 27; Joh. 5, 29: κατὰ τὰ ἔργα). Ich verweise auch auf die Gleichnisse von der „Ausfaat und Erndte“ (Matth. 13, 30; Gal. 6, 7), sowie von dem Reize „mit allerlei Gattung“ Matth. 13, 47 ff.; von den verschiedenen Pfunden Matth. 25, 14; von den Schafen und Böcken Matth. 25, 31 ff. vgl. mit Offenb. 20, 12. Ueber eine etwaige Befehrungsmöglichkeit nach dem Tode sagt der Herr und die gesamte heil. Schrift nichts. Die Sündenvergebung ist und bleibt auch für „jene Welt“ die spezifische Heilsbedingung (Matth. 12, 31 ff.). S. w. u. § 61, a.

b) Die kirchliche Lehrentwicklung bewegte sich von Anfang an nicht um die Unsterblichkeitsfrage. Diese stand vielmehr unbedingt fest und zwar im Zusammenhange mit der „Auferstehung des Fleisches“ (resurrectio carnis), die uns in Christo ein „ewiges Leben“ (vitam aeternam Symb. apost.) verbürgt (s. w. u. § 61, b). Die immortalitas animae wird schon von Tertullian als eine selbstverständliche Folgerung aus der Gottesbiblichkeit des Menschen hergeleitet (de anim. 22: definimus animam, Dei flatu natam, immortalem esse). Gegen die damals schon auftretende Annahme eines schlafähnlichen Todeszustandes behauptete derselbe Kirchenvater (De anim. 58): dormire est corporum, non animarum (?); vgl. dagegen Fr. Deligisch, Bibl. Psych., 2. A., S. 419 f.

Unsere alten Dogmatiker (so z. B. Melancthon und J. Gerhard) gestehen zwar zu, daß für die philosophische Deutung aliqua conjectura de immortalitate bestehe; ja Joh. Gerhard betont es, daß die argumenta ex lumine naturae eine gewisse Ueberzeugung von der Wahrscheinlichkeit (verisimilitudinis persuasionem) herbeiführen, aber nimmermehr firmum fidei fundamentum darbieten können. Daher werden auch die gangbaren argumenta ex lumine naturae et historiae — ebenso wie die Beweise fürs Dasein Gottes (s. Bd. II, 1 S. 39 f.) — nur nebenbei erwähnt, aber die christliche Unsterblichkeitshoffnung und Gewißheit rein auf die heil. Schrift und das Zeugniß von der Auferstehung Christi (1 Kor. 15, 19 ff.) gegründet.

Was aber den „Zwischenzustand“ (status intermedius) betrifft, so verband sich damit schon frühe (seit Origenes und Augustin) der Gedanke an eine Läuterung der Seelen (Aug. Encheir. 68: nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium . . . tardius citiusque salvari . . . incredibile non est). Erst seit Gregor d. Gr. (Dial. IV, 39 sq.) wird die bisher hypothetische Feuerzweck zu einer kirchlichen Glaubenslehre im Zusammenhange

mit der Fürbitte pro defunctis. Im Mittelalter wurde eine specialisirte Lehre von den fünf Aufnahmeorten (receptacula) für die abgetrennten Seelen entwickelt (besonders durch Thomas von Aquino; vgl. Dante): die „Hölle“ (infernus) ist der für die Bösen und entschieden Gottlosen bestimmte Ort; der paradisius gewährt den vollendeten Frommen („Heiligen“) den Anschauungsgenuß Gottes im „Himmel“; dazwischen liegt der locus purgatorii zur Reinigung und Abbüßung der auf Erden noch ungesühnten Sünden. Nebenbei wird dann noch der limbus patrum erwähnt, wo die Väter des alten Bundes der Erlösung durch Christum (auf Grund der Hadespredigt) harren; und der limbus infantium, wo die (ungetauften) Kinder eine mildere Strafe (poena damni) erdulden! Speziell über das Fegefeuer wurde auf der Synode zu Florenz (1439) und dann im Tridentinischen Concil (sessio VI, c. 30), sowie im Cat. Rom. (I, 6, 3) festgestellt: Est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur (durch Almosen, Gebete, Messopfer der Lebenden verbürgt!) Vgl. Cochlaeus, De purgatorio, 1544.

Mit vollem Recht protestirten unsere Bekenntnisschriften und alten Dogmatiker gegen die Specialisirung der Zustände im Zwischenreich, mit besonderer Energie aber gegen die Idee des Fegefeuers (das die griechische Kirche übrigens nicht annimmt) und die damit verbundenen Seelenmessen, Fürbitten, Opfer und Werkleistungen. Die Verurteilung der Römer (Bellarmin u. A.) auf 1 Kor. 3, 13–15 (*αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὐκ ὡς ὅτι νερὸς*) wiesen sie mit Recht zurück, da hier nicht — wie v. 13 beweist — von der Seligkeit der Einzelnen die Rede ist, sondern von der Bewährung des Bauwerks, den sie als Gottes „Mitarbeiter“ (v. 9) und „Baumeister“ (v. 10) auf dem Einen Grunde aufgerichtet haben, welcher ist Christus (v. 11). Dies soll der Tag des Endgerichts offenbar machen (v. 13 f.). Daher sagt Luther (vgl. Art. Smalc. p. 303): „Das Fegefeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe ist für ein lauter Teufelsgepenste zu achten. Denn es ist wider den Hauptartikel, daß allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen soll, ohne daß uns auch sonst nichts von den Todten (in der heil. Schrift) befohlen noch geboten ist. . . . Daher ist solches Alles nichts denn Menschenandacht“ (non constituens articulum fidei, id quod solius Dei est). Außerdem sei dadurch in der kirchlichen Praxis ein „schändlicher, lästerlicher und verfluchter Jahrmarkt“ von Seelenmessen geworden. Es heißt: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel“. Ebenso verwirft Luther, wie bekannt, auch die „Anrufung der Heiligen“ (invocatio sanctorum p. 305). Vgl. Apol. p. 189, 28; 200, 77. Luther selbst sprach sich in Betreff des Seelenzustandes der Abgetrennten sehr vorsichtig aus. Bedeutsam ist jener Brief, den er in dieser Sache an Amstdorf schrieb (1529 Walsh II, S. 122 f.). Da neigt

unser Reformator zu der Ansicht von dem Schlafzustand der Abgetrennten (justorum animos dormire) und bekennet seine Unwissenheit über Ort und Art ihres Harrens auf den jüngsten Tag (usque ad iudicis diem nescio ubi sint) und fügt hinzu: quis novit, quo modo Deus agat cum animis separatis . . . mea sententia est, incerta haec esse. — Nur Eins steht ihm, wie allen unseren alten Dogmatikern fest: Je nach ihrem Verhalten bei Leibes Leben — namentlich dem Worte Gottes gegenüber — wird sich ihr Endgeschick entscheiden. Im status intermedius eine Befehrungsmöglichkeit zuzugestehen, liegt ihnen absolut fern. Dagegen behaupten sie ein iudicium particulare in agone mortis (mit Verufung auf Ebr. 9, 27), durch welches der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode entschieden wird und zwar so, daß — nach Quenstedt (IV, p. 567) — die animae piorum perfectae (?) beatitudine fruuntur, (also nicht in aliquo statu tranquillo) sich befinden, sondern der beatifica Dei visio sich erfreuen. Dagegen werden die animae impiorum in der „Hölle“ (infernus) der damnatio unterworfen. Damit ist im Grunde die abschließende und vollendende Bedeutung der Auferstehung und des iudicium extremum (s. §§ 60 f.) abgelehnt. Und das Geschick der unbefehrten Heiden bleibt problematisch. Zwar sagen die alten Dogmatiker: nicht die ignorantia, sondern die rejectio fidei sei der Grund der reprobatio, und behaupten für die Heiden und ungetauft sterbenden Kinder nur eine sogenannte poena damni i. e. carentia beatificae visionis Dei. Gerhard und Bengel stellen sie der „Barmherzigkeit Gottes“ anheim. Die Predigt Christi im Hades erscheint ihnen aber nur von Belang als Kundgebung für die Berechtigung des göttlichen Gerichtsurtheils (s. v. § 37, b). Dennoch verkennen die Verfasser der Concordienformel nicht den „Kern und Trost“ dieses Artikels, daß nämlich „Allen, die an Christum glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen, noch schaden können“ (Art. 9 p. 550 sq.). Dies sei die solida doctrina et vera consolatio in diesem Artikel. Aber sie gestehen zu: de hac re non est disputandum, sed quam simplicissime credendum, d. h. omnes inutiles et curiosae quaestiones seien abzuschneiden und piam fidei simplicitatem zu bewahren (p. 696 sq.). Damit ist freilich die schwierige und praktisch doch hochbedeutsame Kernfrage von der Universalität der göttlichen Gnadenanerbietung (s. §§ 27, 3 und 52, 1) bei Seite geschoben. Zwar stimmen wir den alten Dogmatikern vollkommen bei, daß — wie Gerhard sagt — hier die ignorantiae confessio unsererseits besser sei als die temerariae scientiae opinio (weil uns die experientia fehle). Auch hat Hollaz vollkommen Recht, wenn er alle genaueren Bestimmungen über den locus inferni (ob in centro terrae) und über die Art der Höllenstrafen, sowie über die Eigenart des Todtenreiches abweist, weil das den hominibus viatoribus incognitum und darnach zu forschen curiosum magis quam utile sei. Ja, es berührt uns wohlthunend, wenn

Joh. Gerhard (Loci XXX, 3 § 22) behauptet: Cordati theologi est, aequo animo nescire velle, quae Deus in verbo suo noluisset revelare. Allein die universelle Reichgottes-Offenbarung (§§ 58 f.) und die göttliche Reichsökonomie weist uns eben mit innerer Nothwendigkeit darauf hin, daß der ewige Richter Niemanden selig sprechen oder verdammen kann und will, der nicht das Wort der Gnade in Christo vernommen und sich dafür oder dawider entschieden hat. Dem stimmt auch die Form. Conc. zu, wenn es (Sol. Decl. XI, p. 713, 40) heißt, daß Gott in seinem Rathe beschlossen habe, diejenigen „so durchs Wort berufen worden (per verbum vocati), wenn sie das Wort von sich stoßen und dem heil. Geist, der in ihnen durchs Wort kräftig sein und wirken will, widerstreben (spiritui sancto resistunt), und darin verharren (in ea contumacia perseverant), der ewigen Verdammniß überliefern will“ (f. w. u. ad § 61, b). Wenn Luther aber (im Cat. maj. p. 460, 66) in Bezug auf die „Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen oder Heuchler“ sagt, daß sie „im ewigen Zorn und Verdammniß bleiben“ (in perpetua manent ira et damnatione), so ist dies von ihm in bedingter Weise gemeint und ausgesprochen, d. h. weil und sofern sie „den Herrn Christum nicht haben“ und daher „nicht wissen (certum habent), was Er gegen ihnen gefinnt ist und sich daher keiner Liebe, noch Guts zu ihm versehen können“. Christus selbst aber bleibt ihm (p. 453) „ein Herr des Lebens und der Seligkeit“, der „uns arme verlorene Menschen aus der Hölle Rachen gerissen, frei gemacht und wiederbracht in des Vaters Huld und Gnade!“

c) Wir haben den Gegensatz — sofern er sich auf den „Zwischenzustand“ bezieht und als ein confessionell gearteter kennzeichnet (Fegefeuer, Seelenmessen, Fürbitten, Indulgenzen u.) — schon oben charakterisirt und widerlegt (S. 663). Leider sind neuerdings auch manche protestantische Theologen (f. o. S. 653) auf diesen Irrweg gerathen und scheinen dabei zu vergessen, daß man mit solchen Phantasiegebilden kein leichtfertiges Spiel treiben darf. All' jene Ideen von „Weiterentwicklung“ (Chambers), „Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode“ (D. Girgensohn), „Eäuterung von ungeführten Sünden“ (Rüttmüller) u. sind Menschenfünklein, die Anlaß geben sei es zum Leichtsinne (Aufschieben der Bekehrung), sei es zu illusorischer Hoffnung (Erlösung durch den Tod)!

Etwas ganz anderes ist es, wenn wir — bei strenger Festhaltung der Heilsordnung für die irdische Lebensentwicklung und im Hinblick auf die in diesem Leben noch nicht Verufenen (f. o. S. 665 f.) — uns der gewissenen Hoffnung getrösten, daß ihnen das Wort der Gnade auch nach dem Tode noch entgegengetreten wird, damit sie sich für oder wider Christum entscheiden. Nur daß diese Möglichkeit mit bedingt erscheint durch ihr sittlich-religiöses Verhalten „bei Leibes Leben“. Für alle im unzüchtigen

Alter Verstorbenen müssen wir unsere gänzliche Unwissenheit bekennen und es Gott dem Herrn überlassen, wie und wann Er ihnen die Entscheidung und die Entfaltung zur „Reife“ ermöglichen oder in Wirklichkeit darbieten wird.

Mit voller Entschiedenheit stellen wir uns aber entgegen all den spiritistischen Versuchen der sogen. „Occultisten“, mit der „Geisterwelt“ in Berührung zu kommen, indem sie von der Möglichkeit einer „Materialisation“ oder Selbstkundgebung abgestorbener Seelen fabeln. Die von ihnen berichteten „Thatfachen“ sind uns mehr als zweifelhaft, und die sich daran knüpfende Schwarmgeisterei zuwider. Einen Schriftgrund für ihre Geisterlehre suchen die christlich sein wollenden unter ihnen vergeblich. Die Berufung auf die geheimnißvolle Geschichte von jenem Weibe mit dem „Todtenbeschwörergeist“ zu Endor (1 Sam. 28, 7), die den Samuel vor Saul sollte „erscheinen“ lassen, kann und darf hier nicht geltend gemacht werden. Denn erstens wird dieses Unternehmen als ein gottloses gekennzeichnet (v. 6 u. 9 vgl. 5 Mos. 18, 11 f., wo das „Befragen der Todten“ ausdrücklich verboten wird als ein „Greuel vor dem Herrn“); und zweitens ist die ganze „Erscheinung“ so phantastisch geartet, daß es sich bei dem krankhaften Zustande des Königs (v. 26) und dem Schrecken des Weibes (v. 12) nicht entscheiden läßt, was dabei Einbildung, was Wirklichkeit war. Jedenfalls — auch wenn wir die Möglichkeit, ja die Thatächlichkeit solch einer zauberhaften Todtenbeschwörung zugestehen müßten — ist sie, wie die Wahrsagerei, ein unerlaubtes, ja freches Hinübergreifen in eine uns verschlossene Welt (vgl. Apostelg. 16, 16 mit 3 Mos. 20, 27). Und dabei geht es — abgesehen davon, daß die „Geister“ nie etwas Bedeutendes zu sagen wissen — nie ohne Selbsttäuschung und meist nicht ohne Betrug ab. Dies dürfte für jeden Besonnenen abschreckend genug sein (vgl. die kräftigen Warnungen von Riemann, W. Schneider, H. Gremer gegenüber E. du Prel a. a. O. f. o. S. 653 f.).

Vollends müßten wir Protest erheben gegen die Einbildung, als könnte auf diesem (spiritistischen) Wege dem die Unsterblichkeit leugnenden Materialismus gegenüber ein erfolgreicher Gegenbeweis geliefert werden für die persönliche Seelenfortdauer. So neuerdings W. Hubo (Giebt es ein Leben nach dem Tode u., 1901), der mit Hinweis auf hypnotische Zustände die „Unsterblichkeit der Seele“ oder die Möglichkeit einer „Seelenwanderung“ darzuthun versucht. Ohne „Materialisation“ — wie die Spiritisten es nennen — sollen ja die Geistwesen überhaupt nicht vernehmbar werden können. Und, insoweit sich die ganze Sache als „Humbug“ erweist, könnte der Materialist dadurch nur in seiner Ansicht bestärkt werden. Wir müßten hier auf den Spruch verweisen: „Gott bewahre uns vor unsern Freunden“ — jenen Geistersehern, die uns den Unsterblichkeitsglauben in ver-

errter Spiegelung und abschreckender Gestalt zeigen. Vor unseren verbren, aber ehrlichen Feinden, den einseitigen Empirikern, werden wir uns schon selbst schützen! Mag bei ihnen „der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele immer mehr verblasen“ und dagegen „die Unsterblichkeit“, bezw. „Langlebigkeit“ des Körpers energisch betont werden (so neuerdings von J. Finot: Die Philosophie der Langlebigkeit, 1901): — es liegt doch ein Stück Wahrheit in dieser energischen Werthung der Leiblichkeit als der nothwendigen Basis für die Functionsmöglichkeit des Geistes! Wir kennen thatsächlich keine seelische und geistige Lebensäußerung ohne sinnliches Medium. Ja, selbst für die Wirkungen und Äußerungen des Gottesgeistes, sollen sie anders uns zugänglich werden, sind die sinnlich und leiblich wahrnehmbaren Medien unumgänglich, wie wir dies schon in der Gnadenmittellehre (§§ 44 ff.) nachgewiesen haben. Jenes centrale Mysterium: „Gott geoffenbart im Fleisch“ — ist das Siegel dafür. Der Fehler des Materialismus — und so auch des mit ihm verwandten (monistischen) Natur-Pantheismus — ist nur der, daß er die Materie oder die „Natur“ als das Primäre, Maßgebende, Bedingende, Energievolle und Ursächliche ansieht. Dann muß er nothwendig die Unsterblichkeit des persönlichen Geistes leugnen oder wenigstens dahingestellt sein lassen, weil und sofern ihm jenes „functionierende Organ“ fehlt. Darin liegt insofern ein unbestreitbares Wahrheitsmoment, als für uns leiblich bedingte Menschen die volle Persönlichkeit nicht vorstellbar, geschweige denn wirklich und wirksam sein kann ohne das entsprechende Mittel der Selbstäußerung. Daher haben besonders die Mystiker — wie z. B. Detinger, Justinus Kerner, Priestley, Jung Stilling, Eschenmayer u. A. — auch für die Verstorbenen (wie für die Geistwesen überhaupt) eine Art Leiblichkeit („Nervenäther“, „Lichtsubstanz“ u.) annehmen zu müssen geglaubt (s. Bd. II, 1 S. 421 f.). Andere (wie z. B. Rüttemüller a. a. O.) lassen den „Leib“ im Grabe ruhen, die „Seele“ im Hades umherschweifen, den „Geist“ sich zu Gott erheben — alles Phantasmen, die keinen Boden — weder in der heil. Schrift, noch in unserer Erfahrung — haben. Etwas ganz anderes ist es, wenn wir im Zusammenhange christlicher Weltanschauung die gewisse Ueberzeugung gewinnen, daß unsere Todten, die „in dem Herrn sterben“, bei ihm „daheim“ sind und einer fröhlichen „Auferstehung des Leibes“ (§ 60) entgegenharren, wenn Er kommen wird, sein Himmelreich auf Erden aufzurichten und Alles zur Vollendung zu bringen.

Zweites Capitel.

Das Kommen des Reiches Christi.

(Vasileiologie.)

§ 58. Die Erwartung der Reichsherrlichkeit und die Zeichen der Endzeit.

1. Die urchristliche Gemeinde lebte und webte in der zuversichtlichen Hoffnung einer baldigen Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seines Reiches der Herrlichkeit. Sollte doch nach dem Worte Jesu das damalige „Geschlecht“ (ἡ γενεὰ αὐτῆς) nicht vergehen, bis daß es „Alles geschehe“ (Matth. 24, 34; Mark. 13, 30; Luk. 21, 32).

Hat sich die Christenheit jener Zeit darin getäuscht? Und hat der Herr selbst durch jenes Wort Anlaß gegeben zu diesem Irrthum? — Ja, noch mehr: muß es nicht wie ein Widerspruch erscheinen, wenn es einerseits heißt: das Ende werde kommen, wie etwas unerwartet Plöbliches — als ein „Dieb in der Nacht“, als ein „Bliß“ vom Himmel, als ein „Fallstrick“ über die ahnungslose Menschheit, oder wie „ein Schmerz über ein schwangeres Weib“! Und doch sollen andererseits anbahnende „Zeichen der Zeit“ zuvor eintreten, auf die man merken soll, ja aus denen man entnehmen kann, daß das Ende „noch nicht“ da ist (Matth. 24, 6). Es ist sogar von einem „Zögern“ des „Bräutigams“ die Rede (Matth. 25, 5 vgl. 2 Petr. 3, 4 ff.); und es wird darauf hingewiesen, daß der bevorstehende „Tag des Herrn“ nicht kommen werde, ehe nicht „das Evangelium vom Reich“ in der ganzen Welt zu einem Zeugniß über alle Völker“ gepredigt worden (Matth. 24, 14), und ehe nicht der „Abfall“ seinen Höhepunkt erreicht habe (2 Thess. 2, 2 ff.; s. w. u. sub 2).

Diese scheinbaren Widersprüche lösen sich zunächst durch den Hinweis darauf, daß vor Gott tausend Jahre sind wie Ein Tag (2 Petr. 3, 8 ff.). Dazu kommt, daß für die Ungläubigen und Sicherer die „Nähe“ des jüngsten Tages verhängnißvoll bleibt, weil er ihnen schlechthin unerwartet erscheint (Matth. 24, 38; 2 Petr. 3, 5 ff.). Für die Gläubigen aber ist er hoffnungs-

voll, weil in den Zeichen der Zeit die erwartete und „balde“ sich nahende „Erlösung“ bereits angebahnt erscheint. Außerdem will hier beachtet sein, daß Christus selber das Kommen seines Reichs, das ja für den Glauben bereits „mitten unter uns ist“ (Luk. 17, 21), als ein in Herrlichkeit erscheinendes nicht auf Einen Tag beschränkt, sondern von verschiedenen „Tagen des Menschensohnes“ redet (Luk. 17, 22), in denen sich die Reichsoffenbarung vollziehen soll.

Das tägliche Gebet der Christengemeinde: „Dein Reich komme“ schließt also ein stetiges und wiederholtes Kommen des Herrn und seines ersehnten Reiches der Vollendung nicht aus, sondern ein — weil es eben auf dem Wege geschichtlicher Vorbereitung die Anfänge der endgeschichtlichen Offenbarung bereits in sich trägt. Dazu kommt, daß für den einzelnen Christen sein „jüngster Tag“ oder seine „letzte Stunde“ (1 Joh. 2, 18) stets nahe ist. So wird die Erwartung des baldigen Endes ein Zeugnis seiner betenden Wachsamkeit. Der Herr selbst aber erklärt wiederholt, daß „Zeit und Stunde“ für die letzte, Allen sichtbare Offenbarung weder ihm noch den Engeln im Himmel und den Menschenkindern auf Erden zu wissen gegeben sei (Matth. 24, 36 ff.; Mark. 13, 32 f.; Luk. 19, 11 ff., 21, 19). Von einem „Irrtum“ kann also da, wo keine bestimmte Aussage vorliegt, selbstverständlich nicht die Rede sein. Und wir haben schon oben gesehen (§ 55, S. 648), wie jenes „bald“ und „in Kürze“ darauf hinweisen soll, daß mit den symptomatischen „Zeichen der Endzeit“ auch der Beginn der Gottesgerichte und der schließlichen „Erlösung“ nahe gekommen ist (Luk. 21, 28). Darum gilt es eben „wachen“ und „beten“, für jeden Einzelnen, wie für die Gemeinde.

Es ist ein Beweis für den Tiefsinn des großen Dichters, wenn Shakespeare in echt christlicher Weise seinen Hamlet den Ausspruch thun läßt: „In Bereitschaft sein ist Alles!“ Wenn eine „besondere Vorsehung waltet über dem Fall eines Sperlings“, so um so mehr über der Menschheit Geschichte und über des Einzelnen Ende. So gilt denn für uns Alle jenes andere Wort Shakespeares, das er dem seines Augenlichts beraubten Gloster in den Mund legt: „Reif sein ist Alles!“ Spiegelt sich doch im Leben und Endgeschick des Einzelnen das ab, was — nach

Gottes Leitung der Heilsgeschichte — dem Ganzen der Reichsgemeinde Jesu beschrieben ist. Alttestamentlich ausgedrückt: Erlösung aus dem Diensthause, Wüstenzug und heißer Kampf — schließlich aber Einzug ins gelobte Land soll nach des Herrn Willen wie das Geschick seines Volkes, so das Lebensbild jedes wahren Gotteskinde sein (Hamann). Dies lernen wir verstehen, wenn wir ein Auge gewinnen für die Offenbarungswege Gottes und die Symptome des nahenden Endes.

Im Verlaufe der Welt- und Kirchengeschichte treten uns jene warnenden und mahnenden „Zeichen der Zeit“ fort und fort entgegen. Zunächst ist dies der Fall überall dort, wo in der Geschichte der Völker gewaltige Gerichtswehen über die Menschheit, ja speciell auch über seine Reichsgemeinde gekommen sind und noch kommen sollen. In diesem Sinne erscheint, neben den Schicksalsschlägen über Israel in der alttestamentlichen Zeit (durch Ägypten, Assur, Babel u. vollzogen) namentlich die Zerstörung Jerusalems durch die römische Weltmacht und die Zerstreuung des „heiligen Volks“ über alle Länder der Erde als prototypisches Zeichen des drohenden Endgerichts (Dan. 12, 7). „Dieses Alles“, sollte eben das damalige „Geschlecht“ noch erleben, da sich die römischen „Abler“ um das „Mas“ sammelten. Damit wird nicht nur die Gerichtsreise für jene Epoche versinnbildlicht, sondern für alle Zeiten, insonderheit für die endgeschichtliche Entwicklungsperiode die nahende Krisis angekündigt, die mit dem „Kommen“ des Herrn abschließen soll (Matth. 24, 15—28; vgl. Luk. 21, 20 ff.).

Andererseits wird die „Verkündigung des Evangeliums unter alle Völker“, von dem Herrn als vorbereitendes „Zeichen der Zeit“ hervorgehoben (Matth. 24, 14 vgl. mit 10, 18). Entsprechend seinem Missionsbefehl (Matth. 28, 19 f.) beginnen nun die „Zeiten der Heiden“ (Luk. 21, 24) und Jerusalem bleibt zertreten, nicht weil es den „Herrn der Herrlichkeit“ gekreuzigt, sondern weil es die an alle Völker ergehende Reichspredigt zurückwies, wie sie schon am Pfingsttage erschallte, als Erfüllung des prophetischen Wortes (Joel 3, 1 ff. vgl. Apostelg. 2, 15 ff.). So erlebte das damalige Geschlecht in der That nicht bloß die Gerichtswehen der Endzeit — die ja „am Hause Gottes“ beginnen sollen (1 Petr.

4, 17 ff.) — sondern auch die treibenden Keim-Anfänge des kommenden Reiches (Apostelg. 3, 20 f.).

Es ist also nicht zutreffend, zu sagen: Die Urgemeinde sah' sich in der Erwartung des noch zu erlebenden Endes getäuscht, oder gar: Christus mit seinen eschatologischen Reden sei Schuld an dieser Täuschung gewesen! Denn die Lebendigkeit der Erwartung war eine tief berechtigte und die tatsächliche Erfahrung jener Gerichtszwehen (über Jerusalem) und jener durch den Pfingstgeist bedingten Evangelisation der Welt (in der damaligen *οἰκουμένη* Apostelg. 1, 8 von Jerusalem bis Rom *xc.*) waren Brief und Siegel für die Berechtigung jener Erwartung. Nur daß sich — wie wir es auch bei den Aposteln sehen (2 Petr. 2, 4 ff.; 2 Thess. 2, 2 ff.; 1 Joh. 2, 18) — diese Erwartung durch „Geduld und Glaube der Heiligen“ vertiefte und allmählich vergeistigte (Offenb. 13, 10 vgl. Joh. 16, 4 ff. 10 ff.).

2. Die Rehrseite jener durch die allgemeine Predigt des Evangeliums (s. § 29, 2) bedingten und mit ihr beginnenden Königsherrschaft Christi ist nun aber der sich steigernde feindselige Widerspruch der dämonisch gearteten Weltmächte. Auch in dieser Beziehung regt sich das „Geheimniß“ der Bosheit oder „Gefekwidrigkeit“ (*μυστήριον τῆς ἀπορίας*) schon in der Gegenwart (Matth. 24, 12; 2 Thess. 2, 7; 2 Tim. 3, 1 ff.). Was Satans Macht und „Reich“ vermag wider Gott und seine Reichsgemeinde (§ 20, 3), das soll und muß (intensiv und extensiv) zur Vollreife sich entwickeln. Und zwar physisch sowohl, als moralisch, durch politische Weltmachtentfaltung und sich steigernde feindselige Geisteskräfte, d. h. durch das Anti- und Pseudochristenthum. Im Thierwesen und im falschen Propheten (Offenb. 13, 1 ff.), versinnbildlicht und verkörpert sich diese furchtbare, gottfeindliche und durch Wunderzeichen verführerische Doppelmacht. Und zwar stützt die Eine die Andere. Freilich erhält das Thier — die gottfeindliche Weltmacht — durch zeitweilige (Schein-) Christianisirung eine „Todeswunde“ (Offenb. 13, 3; 17, 8); diese aber wird bei der Verbindung mit dem falschen Propheten wieder heil, so daß beide vereinigt, nunmehr im Stande sind, in verführerischer Tendenz auf jene Massen zu wirken, die das „Malzeichen“ des Thieres annehmen und es anbeten (Offenb. 13, 11 ff.; 16, 2; 19, 20). Daraus erklärt sich uns jenes schauerliche Bild von der auf dem Thier

reitenden „Hure“ (Babel). Weltmacht und Weltstadt vereinigen sich in der antichristlichen Tendenz und affectiren eine schein-christliche, falsche Auctorität tyrannisirender Art. Und jener falsche Prophet, jenes zweite „Thier“, das „Hörner hat wie ein Lamm“, aber „redet wie ein Drache“ (Offenb. 13, 11; 16, 13), ist nichts anderes als jene gottwidrige Weltweisheit, die mit der Weltkultur verbunden, große Erfolge erringt und über die kleine Schaar der Reichsgemeinde — jener „Auserwählten“, die sich nicht verführen lassen und jenes „Malzeichen“ nicht an ihre Stirn nehmen — zu triumphiren scheint.

Die Einzelausmalung jener beiden Großmächte, sei es in politischer, sei es in geographischer Hinsicht, insonderheit die Frage, ob es das römische (Kleioth) oder slavisch-griechische Weltreich (Prager) ist, das sich als Thierwesen antichristlicher Art in jenen „zehn Hörnern“ (d. h. Einzelsürsten) kund geben soll; ferner die Untersuchung des Problems, wo „Babel“ zu suchen ist, ob (geistlich gedeutet) in dem katholisch-päpstlichen Rom (so die meisten Ausleger) oder real-politisch gefaßt in der zukünftigen östlichen Großmacht auf asiatischem Boden (Prager); sodann: ob ein Antichristus occidentalis (der Papst) und orientalis (der Türke! wie die alten Dogmatiker meinten) zu unterscheiden sei — dies gehört Alles zu jenem „Mysterium“ (Offenb. 17, 5 vgl. 2 Thess. 2, 7), das wir gegenwärtig „noch nicht“ zu durchschauen im Stande sind. Die abschließende Beantwortung dieser Räthselfragen kann und darf daher nicht als ein wesentliches Stück christlichen Heilsglaubens angesehen oder bezeichnet werden.

Ebenso erscheint mir eine sichere Feststellung darüber, wie jene „Zahl des Thieres“ (666 Offenb. 13, 18) gedeutet werden soll, gegenwärtig noch nicht möglich zu sein. Nur dies ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit aus der biblisch-prophetischen Zahlensymbolik, daß es nicht eine Gotteszahl ist — wie die Drei, die Vier, die Sieben, die Zehn und die Zwölf sammt ihren Potenzgrößen: 1000, 12000, 144000 —, sondern „eines Menschen Zahl“, d. h. eine an das Göttliche, an die Sabbathruhe des Herrn (Hebr. 4, 4 ff.; 1 Mos. 2, 2 ff. *xc.*) nicht heranreichende. Die Sechs (in ein-, zehn- und hundertfacher Wiederholung) soll uns also die „raftlose und ziellose Arbeit“ (Kleioth) symbolisiren, d. h. die Arbeit ohne Gottes Segen, die Mühsal und Plage ohne wahres Glück und wahren Frieden (vgl. Ps. 90, 11 mit v. 10; Jes. 48, 22; 57, 21). — Die verschiedenen Versuche, jene dreiziffrige Zahl auf einen allgemeinen Begriff (z. B. *χῆλ* = *Χριστὸς ἑνὸς* familiaris, d. h. der sich als „gemeingiltiger Christus“ aufspielende „Uebermensch“, wie Prager a. a. O. II S. 215 will) oder auf einen

bestimmten Namen (Nebukadnezar, Dan. 3, 1 ff., Nero, Napoleon!) zu deuten, sind zu abenteuerlich, um sie vom Standpunkte christlicher Glaubenslehre im Ernst zu widerlegen oder zu vertheidigen. — Ebenso ist es mit der schon bei Daniel (7, 25; 12, 7) hervorgehobenen und in der Offenb. Joh. wiederholt genannten (11, 2 ff.; 12, 6. 14; 13, 5) gebrochenen Zahl $3\frac{1}{2}$, d. h. aufgelöst: eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit (42 Monate = 1260 Tage). Als die halbirte Sieben kennzeichnet sie jene schrecklichen „Tage“ der Heimsuchung, die über die Gemeinde des Herrn kommen sollen (s. w. u. sub 3). Daß damit keine „genaue Zeitbestimmung“ (Prager, Seiß u. A.) gemeint sein kann, ergibt sich u. A. daraus, daß jene geheimnißvollen (Offenb. 11, 1 ff.) erwähnten „zwei Zeugen“, die auf den Gassen der „großen Stadt ermordet werden, da unser Herr gekreuzigt ist“ (Jerusalem oder Rom?), drei und einen halben Tag sollen unbestattet liegen bleiben — ein Beweis, daß es hier nur auf die zur Hälfte getheilte Sieben ankommt. Jene „gebrochene“ Ziffer ist eben auch eine „Menschen Zahl“ oder eine von jener dämonischen Signatur, die Verwandtschaft hat mit dem „Malzeichen des Thieres“ (*χάραγμα τοῦ θηρίου* = *ἀνθρώπος* Offenb. 13, 18; 15, 2). Daraus können wir auch entnehmen, daß in jenen letzten Zeiten der Heimsuchung, die über die Gemeinde kommen sollen, gottfeindliche dämonische Kräfte es sind, die ihr den Garaus machen möchten. Jene „zwei Zeugen“ aber, die an die beiden „Oelbäume“ (Euch. 4, 3 ff.) erinnern, sind wohl nicht mit Mose und Aaron, Henoch und Elias, Paulus und Petrus zu parallelisiren, sondern bezeichnen wahrscheinlich (so Prager u. A.) zwei hervorragende Repräsentanten und Verkündiger des ewigen Evangeliums und der wahren, christlichen Kultur, wie sie der gottfeindlichen Weltreligion und Weltkultur jener Endzeit entgegentreten werden und daher als Blutzegen fallen müssen.

Für den christlichen Heilsglauben, wie für die besonnene Beurtheilung und fruchtbare Verwerthung jener „Zeichen der Zeit“ scheint es mir nun von großer (symptomatischer) Bedeutung zu sein, daß sowohl jenes weltmächtige Antichristenthum, wie dieses geistmächtige Pseudochristenthum sich in genialen Persönlichkeiten (also gleichfalls in doppelter „Zeugenschaft“) verkörpern soll. Durch die betreffenden Personen, d. h. durch maßgebende „moderne“ Auctoritäten („Uebersmenschen“) gewinnen jene Mächte erst vollen Einfluß auf die so leicht zu berauschenden Massen.

Was zunächst die personal concentrirte Weltmacht gottfeindlicher Art betrifft, so ist es im Grunde einerlei, ob sie in der

tyrannischen Willkür eines genialen Machthabers oder in der revolutionären Auflehnung eines fanatischen Freiheitsapostels gipfelt. Es ist und bleibt hier wie dort, bei den gottlosen Auto- und Demokraten, jenes Princip der gesetzlosen Ungebundenheit — eine Spielart des „Jenseits von gut und böse“ — was in dem „Zunehmen der Ungerechtigkeit“ (*ἀνομία*, Matth. 24, 12) auf Kosten der „Liebe“, oder in dem „Menschen der Gesetzlosigkeit“ und in dem „Kinde des Verderbens“ zu Tage tritt (2 Theff. 2, 3 ff.). Das, was jenes „Geheimniß der Bosheit“ gegenwärtig noch „aufhält“ (*τὸ κατέχον* 2 Theff. 2, 6) ist die staatlich-christliche Weltordnung. Auch deren persönlicher Repräsentant (*ὁ κατέχων* 2 Theff. 2, 7) wird schließlich noch aus dem Mittel gethan werden müssen, um der gottfeindlichen Weltmacht zum zeitweiligen und scheinbaren Siege zu verhelfen. Jenes Lügenprophetenthum aber mit seinen intellectuellen und culturlichen Großthaten wird sich prahlerisch in einem Gottesfeinde (*ἀντιχρίστος* und *ἀνομος* 2 Theff. 2, 1. 8 vgl. Dan. 11, 36; Offenb. 19, 15 ff.) darstellen, der durch Selbstvergötterung und lügenhafte Kräfte der gottentfremdeten Menschheit als eine gewaltige (übermenschliche) Auctorität imponirt.

Hier, bei dem „falschen Propheten“, auf bestimmte, schon in der Gegenwart namentlich zu bezeichnenden Einzelpersonen als durch die Apokalypse „vorausgesehene“ hinzuweisen — indem man etwa (wie van Beuningen thut) den genialen Helden der Socialdemokratie Marx als solchen faßt, oder aber den modern-antichristlichen Allerweltphilosophen Nietzsche mit diesem Ehrentitel versieht (wie Prager dazu neigt) — erscheint mir nicht bloß willkürlich, sondern geradezu leichtfertig. Exemplificiren kann und wird man ja auch an historischen Einzelgestalten — die nach Carlyle's Ausdruck als dämonische „Helden“ betrachtet werden können — jene anti- oder pseudochristlichen Tendenzen, die uns als „Zeichen der Endzeit“ entgegentreten. Aber weder im Papste, noch in Mohammed — wie die Alten dazu neigten — dürfen wir den wirklichen, persönlichen Antichrist suchen.

Etwas ganz anderes ist es, ja im tiefsten Sinne berechtigt erscheint es, wenn wir in dem Gesamtprozeß der Welt- und Heilsgeschichte die persönlichen Rundgebungen des gottfeindlichen Princip's zu verfolgen und da die typischen Vorzeichen für die „Parusie des Antichrist's“ in der Endzeit

nachzuweisen suchen, wie solches neuerdings Pfarrer Fr. Rechtlich in einer Abhandlung unter obigem Titel (vgl. Neue luth. R. 3. 1902, Nr. 5—10) originell und geistvoll durchgeführt hat. Dem „Gott geoffenbart im Fleisch“ (1 Tim. 3, 16; Joh. 1, 14) stellt er das antichristliche Princip: „Satan geoffenbart im Fleisch“ auf Grund der classischen Stelle 2 Thess. 2, 8 f. gegenüber. Und mit Recht sieht er die „Vorbotten“ für die der „Erscheinung“ Christi vorausgehende „Parusie des Antichristes“ in der gesamten Heilsgeschichte. Von jenem Eritis sicut Dous an (1 Mos. 3, 1), und mit dem Protevangelium (1 Mos. 3, 15) beginnt die Feindschaft zwischen Schlangensamen und Weibessamen. Die „Zeiten Noah's“ (Luk. 17, 26; 2 Petr. 3, 1 ff.) bilden eine Analogie für die „Zeiten des Menschensohnes“; und in der Entfaltung der Weltmächte und ihrer Repräsentanten sehen die Propheten die Vorbotten der herannahenden Krisis (Jes. 10, 24; 13, 6 f.; 14, 12 f. vgl. mit Dan. 2, 7, 11). — Aber wie jene Gottesmänner stets und vor Allem das eigene Volk warnten, wo die Gerichte drohten, so soll es auch das neutestamentliche Gottesvolk allezeit thun. Es gilt an die eigene Brust schlagen und überall dort die „feindlichen Mächte“ suchen und finden, wo das Christenthum selbst schal und lau (Offenb. 3, 16) oder weltförmig und weltfelig zu werden droht (Offenb. 2, 20; 3, 19 ff.). Wie die sieben Sendschreiben der Offenbarung uns lehren und Johannes in seinem ersten Briefe warnend darauf hinweist (1 Joh. 2, 18, 22; 4, 1 ff.), beginnt auch das falsche Prophetenthum und Widerchristenthum in unserer eigensten Mitte (1 Tim. 4, 1 f.; 2 Tim. 3, 1; 2 Petr. 3, 3 ff.; Jud. 18). Das wird sich sowohl in der protestantischen — wegen ihrer „reinen Lehre“ doppelt verantwortlichen — Gemeinschaft, wie in der griechischen und der römischen „Kirche“ zeigen, sofern sie sich der Weltmacht oder Weltklugheit unterstellen. Vor allen Dingen aber sollen wir nie vergessen, daß — wie die gesammte Heils- und Weltgeschichte es lehrt — das Gottesgericht stets „anfangen muß am Volke und Hause Gottes“ (1 Petr. 4, 17; vgl. Jer. 25, 29; Joh. 2, 13 ff.; Mark. 11, 15 etc.).

3. Wie alle Gottlosigkeit und alle gottfeindliche Selbstherrlichkeit nur zeitweilige Dauer hat und nur scheinbare Triumphe feiert, so wird es in der Endzeit auch mit den anti- und pseudo-christlichen Mächten der Fall sein. Zunächst freilich rühmen sie sich ihrer Scheinerfolge; und es wird am Ende der Tage ihr Anhang ins Colossale wachsen. Wie sie schon im gegenwärtigen Zeitlaufe den sogenannten „modernen“, d. h. den sich selbst rücksichtslos ausleben wollenden Menschen bestücken und verdüstern, so werden sie sich in der herannahenden Endzeit mit imponirender, satanischer Gewalt durchsetzen und der wahren Kreuzgemeinde Christi feind-

selig entgentreten. Es beginnen dann jene größten Prüfungs- und Leidenszeiten der Kirche, wie sie schon jetzt sich zeigen, aber doch noch — durch den Schutz des Staates und durch den zähen Bestand der kirchlich-religiösen Volkssttte — aufgehalten werden. Alle menschlichen Stützen werden und sollen dann fallen; Kriege und Ummwälzungen, geistige und physische Plagen, Revolutionen und Erdbeben hin und wieder, Pestilenz und theure Zeit (Matth. 24, 7 ff.; Offenb. 6, 5 ff.) werden als Zeichen des nahenden Endes wahrzunehmen sein, zur Prüfung der „Ausgewählten“ (§ 51 vgl. Matth. 24, 24; Mark. 13, 22) und zur Läuterung der wahren Gotteskinder (Ebr. 12, 11; Dan. 12, 10; Jes. 48, 10; Mal. 3, 3).

In jener Zeit der tiefsten Schmach und Erniedrigung der Gemeinde des Gekreuzigten, da sie in der Nachfolge ihres Heilandes durch Martyrium und Leidenszeugniß, durch Zeugenmuth und Todesfreudigkeit erfüllen wird, was noch mangelt an den „Leiden“ Christi (Kol. 1, 24; Phil. 1, 29), und in der Hitze der Trübsal (1 Petr. 1, 6 ff.; 4, 12 f.) heranreifen soll zur Reichsherrlichkeit in Christo (§ 59), wird die uns geweissagte Befehrung und Wiederbringung Israels ein Trost- und Lebensmoment bedeutsamer Art bilden (Röm. 11, 25 ff.). Nicht als handelte es sich hier um eine geistliche Wiedergeburt Aller, die in nationaler Beziehung dem jüdischen, so wunderbar zähe — trotz aller Leidenszeiten und Verfolgungen der Jahrhunderte — sich erhaltenden Volksthum angehören. Dies könnte nur durch eine magische Gewalt geschehen, die der göttlichen Berufungs- und Heilsordnung (§ 52 f.) widerspräche. Auch wäre es falsch, darauf zu rechnen, — wie z. B. Auberlen u. A. thun — daß etwa durch die herrliche allgemein sichtbare Wiederkunft Christi (§ 59 ff.) jenes Volk, das den Herrn gekreuzigt (Sach. 12, 10), ihn nunmehr als ein bekehrtes mit dem Rufe begrüßen werde: „Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn“ (Matth. 23, 39). Auch dies vertrüge sich nicht mit der gottgeordneten Art der Glaubenserzeugung, die allezeit nur unter dem Kreuz und durch Kreuzeserfahrung sich vollziehen kann, nicht im überwältigenden Licht der Herrlichkeit des

Auferstandenen und Wiederkommenden. Nein — jene Belebung der „Gebeine“ durch den „Hauch“ göttlichen Geistes (Ex. 37), jene Wiedereinpropfung der Zweige in den „guten Delbaum“ (Röm. 11, 23) wird, wie einst ihre Verwerfung zur „Versöhnung“ der Heidenwelt diente, sich gleichsam als „ein Leben“ aus scheinbar „Toten“ erweisen (Röm. 11, 15), nachdem sie das Evangelium, das sie bisher „im Unglauben“ abgewiesen, nunmehr „im Glauben“ wieder angenommen haben werden.

Ob und wie etwa im Zusammenhange oder in Folge der Bekehrung das einstige Gottesvolk in das heilige Land zurückgeführt und Jerusalem (mit sammt dem Tempel) wieder aufgebaut werden soll, ist eine Frage, die im Lichte der biblischen (alt- und neutestamentlichen) Prophetie wohl bejaht werden muß. (Vgl. bes. 5 Mos. 30, 3 ff.; Amos 9, 14; Jes. 11, 11 f.; 14, 2 ff.; Jer. 29, 14; 32, 37 ff.; Sach. 1, 16 f.; 8, 3 ff.; 12, 8 ff.; 14, 10 ff. vgl. Offenb. 21, 10 ff. mit Ez. 40, 2 ff.; 48, 31 ff.) Bei der Schwierigkeit der Entscheidung darüber, was davon geistlich, was leiblich zu deuten ist, werden wir aber wohl thun, auch hier unser Glaubensurtheil zu suspendiren, bis die Zeiten der Erfüllung kommen (vgl. Apostelg. 1, 6 ff.). Jedenfalls ist die gegenwärtige „Zionisten-Bewegung“ nicht dazu angethan, solche „Hoffnungen“ zu beleben.

Eins aber darf und muß uns feststehen: Israel als „Volk“ wird dann aufhören, seine Gott und Christo feindlichen Wege zu gehen. Es soll als erkennbares „Gottes-Volk“ einst das „Reich der Heiligen des Höchsten“ in der Weise einnehmen“ (Dan. 7, 18. 27), daß es wieder eine Art geistlichen Mittelpunkt bilde für die Missionsarbeit an den „Heiden“ zur Belebung der gesamten Völkerwelt (vgl. Sach. 7, 11; 8, 22; 14, 16 mit Amos 9, 12 u.). Ja, schließlich wird es — in der symbolischen Potenzirung der Zwölfzahl (144 000 aus allen Geschlechtern der Kinder Israel Offenb. 7, 4 ff.; 14, 1) — mit der verkärten Gemeinde „aus allen Heiden, Völkern und Sprachen“ (Offenb. 7, 9) den Thron Gottes lobpreisend umgeben. In besonderer Beleuchtung wird uns diese Gesamtbekehrung Israels als Durchgangs- und Schlußpunkt für die Vollendung der wahren Kirche im Reiche Christi speciell in der Lehre vom tausendjährigen Reich entgegenreten.

§ 58. Zusammenfassung.

1. Die Zeichen der nahenden Endzeit geben sich bereits im Verlaufe der Heils- und Kirchengeschichte kund, indem einerseits die vorbereitenden Gerichtswege Gottes — so namentlich die typisch bedeutsame Zerstörung Jerusalems — andererseits die fortschreitende Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern das baldige Kommen der Weltkrisis (§§ 60 f.) anbahnen.

2. Der schließlichen (eschatologischen) Offenbarung der Königsherrschaft (*basileia*) Christi (§ 59) soll die schon gegenwärtig sich regende und stetig wachsende Feindseligkeit satanischer Kräfte (§ 20, 3) in der physischen und geistigen Selbstherrlichkeit des Anti- und Pseudochristenthums („Thierwesen“ und „Babel“, Weltmacht und Weltstadt) vorausgehen und schließlich in persönlich-genialer Concentration (im „Antichrist“ und „falschen Propheten“) zu Tage treten.

3. Mit dem zeitweiligen Scheinsiege dieser gottwidrigen Mächte wird die tiefste Erniedrigung der Kreuzgemeinde Jesu und die für ihre universelle Reichsmision hochbedeutsame Wiederbringung Israels (§ 28) Hand in Hand gehen, als gottgewollte Läuterungszeit zur schließlichen Vollendung der wahren Kirche (§ 49) im Reiche Christi (§§ 59 f.).

Ann. Schriftbeweis u. f. ad § 59, a ff.

§ 59. Die Königsherrschaft Christi und das „tausendjährige Reich“.

1. Wir betreten hier ein Gebiet christlicher Hoffnung, das nicht nur in den ersten Jahrhunderten der Kirche, sondern bis in die Gegenwart hinein für viele gläubige Schriftforscher ein Gegenstand begeisterter, oft fanatischer und schwarmgeistiger Verherrlichung wurde. Andererseits werden — gerade von entschieden kirchlicher Seite — die ernstesten Bedenken geltend gemacht gegen die Annahme einer vorläufigen „Königsherrschaft“ Christi in einem endgeschicht-

lichen „tausendjährigen Reich“ (f. w. u. sub b u. c). Die dogmatische Untersuchung dieser vielumstrittenen Frage wir sich auch hier zu beschränken d. h. auf diejenigen Momente zu concentriren haben, die mit der principiellen Heilsfrage: dem „Christus für uns“ und dem „Christus in uns“ in nachweisbarem und nothwendigem Zusammenhange stehen. (f. a. § 55, 1).

Haben wir doch schon in unserer christologischen Untersuchung (§§ 38, 3 und 42, 3) erkannt, daß der himmlisch verklärte Reichskönig der Gemeinde nicht bloß seine dauernde (geistliche) Gegenwart verbürgt (Matth. 28, 20), sondern auch die siegreich-triumphirende „Ankunft“ (Parusie, Matth. 24, 3 u. 39) oder das „Kommen in seinem Reich“ (Matth. 10, 23; 16, 28) wiederholt zugesagt hat. Durch die Gründung seiner „Reichsgemeinde“ am Pfingsttage (Apostelg. 1, 6 ff.; vgl. 2, 16 ff. Joel 3, 1 ff.) und durch die von ihm verkündigte Zerstörung Jerusalems (Matth. 23, 30 f. 2c.) ist jene Weissagung bereits anfangsweise erfüllt worden. Und je tiefer wir unsern Herrn und Heiland als den „Christus für uns“ (§ 41) erfassen und im Glauben als den „Christus in uns“ erleben (§§ 51 ff.), desto mehr wird uns mit seiner „Gegenwart“ auch seine „Zukunft“ d. h. sein „Advent“ zur Aufrichtung seiner sichtbaren Königsherrschaft auf Erden (§ 42, 3) gewiß und hochbedeutsam werden.

Darin — so scheint es — sind alle gläubigen Christen einig, daß solches durch seine abschließende, sichtbare „Wiederkunft zum Endgericht“ geschehen soll und wird (§ 60 f.). Die Frage aber, ob gegenüber der Ausgeburt oder — wie der Apostel Paulus es ausdrücklich bezeichnet (2 Theß. 2, 9) — gegenüber der „Parusie“ (παρουσία) des satanisch gearteten Antichrists (f. o. S. 680 f.) eine vorläufige „Ankunft“ (Parusie) Christi zu erwarten sei; ferner: ob mit ihr die (geistige) Ueberwindung und (leibliche) Vernichtung der zum Gericht reif gewordenen (antichristlichen) Weltmacht und (pseudochristlichen) Weltkirche (f. o. § 58, 2), so wie die Aufrichtung einer vorläufigen Reichsherrlichkeit und allgemeinen (ökumenischen) Missionswirksamkeit der Reichsgemeinde verbunden

sein wird: — diese Frage ist eine auch unter gläubigen Schriftforschern vielumstrittene und unentschiedene.

Für uns gewinnt sie eine sonderliche und gewichtige Bedeutung theils dadurch, daß sie den letzten Advent, da der Herr „wiederkommen soll, zu richten die Lebendigen und die Todten“ (§§ 60 f.) — in heilsgeschichtlicher Weise anbahnt; theils dadurch, daß die „erste Auferstehung“ der im Herrn Verstorbenen (insonderheit der Märtyrer) uns ein Unterpfand werden soll für die schließliche Auferstehung aller Todten beim abschließenden Weltgericht (§ 60, 2). Dazu kommt, daß sich dann jene „Königsherrschaft“ Christi (§ 42, 3), die wir gegenwärtig schon im Glauben erlebt haben, sich in einer, für die ganze Völkerwelt wahrnehmbaren Weise kund geben soll durch die in der Braut- oder Reichsgemeinde jener Endzeit sich verwirklichende und bewährende wahre Kirche Christi. Auch wird uns dadurch die Ueberzeugung gestärkt, daß sich jenes „Kommen des Reichs“, sowie die „Zukunft“ oder „Ankunft“ Christi, als des verklärten „Menschensohnes“, in providentieller Weise anbahnt durch die verschiedenen „Tage“ seiner Selbstoffenbarung. So auch in der Zeit endgeschichtlicher Erfüllung der Weissagung!

Insonderheit ist aber durch die „Apokalypse Jesu Christi“ (Off. 1, 1) in den an danielische Weissagung anknüpfenden perspectivischen Bildern der endgeschichtlichen Offenbarungswege Gottes ein vorläufiges „tausendjähriges mit Christo Herrschen“ für die an jener ersten Auferstehung theilhabenden Glaubenszeugen in Aussicht gestellt (Off. 20, 1–7). Daß dieses „Herrschen“ (βασιλεύειν), entsprechend der eigenartigen „Königsherrschaft“ (βασιλεία) Christi, dessen Reich „nicht von dieser Welt“ (Joh. 18, 36), aber in geistiger Wirklichkeit bereits gegenwärtig „mitten unter uns ist“ (Luk. 17, 21, f. o. § 42, 3), nicht in äußerlicher Gewalt, sondern nur in pneumatischer Machtentfaltung sich unter den „Völkern“ (ἔθνη) geltend machen kann und soll, versteht sich von selbst. Die also mit der himmlisch verklärten Gemeinde in stetigem Zusammenhange bleibende wahre Kirche Christi auf Erden wird dann in sichtbarer und

erfolgreicher Weise im Stande sein, ihre Endmission zu erfüllen und zum gottgewollten Abschluß zu bringen.

2. Trotz alledem werden wir vorsichtig und zurückhaltend sein müssen, sowohl in der zuversichtlichen Behauptung, als in der detaillirten Beschreibung des sogen. „tausendjährigen Reichs“. Das Wann und Wo, die Dauer und Eigenart dieser erwarteten Blüthezeit der christlichen Reichsgemeinde bleibt und soll wohl nach Gottes Willen eingehüllt bleiben in den Schleier des Geheimnißvollen. Sind doch die gewiegtsten, bibelgläubigen Schriftforscher verschiedener, ja schroff entgegengesetzter Meinung nicht bloß in Betreff der genaueren Bestimmungen über Ort und Zeit dieses Reiches, sondern über die Thatsache selber (f. w. u. sub c).

So lauten die Antworten durchaus abweichend, z. B. auf die Frage, ob der Herr zur Aufrichtung dieser vorläufigen Reichsherrschaft in einer für alle Welt sichtbaren Weise (wie bei der letzten Parusie § 60, 1) erscheinen, oder nur für die an ihn bereits Gläubigen — wie damals bei seiner Auferstehung und Himmelfahrt (§ 38) — wahrnehmbar sein wird. Ferner schwankt man in Betreff der Frage, ob jene „erste Auferstehung“ geistig oder leiblich zu fassen sei, bezw. wer an ihr theil haben wird? Ungewiß bleibt es auch, wo sich jene himmlische Gemeinde befinden wird — ob in dem (partiell) verklärten heiligen Lande und in dessen Mittelpunkt, der heiligen Stadt (so z. B. v. Hofmann und seine Schule) oder in einer überirdischen Sphäre, von wo aus sie eine geistige Herrschaft auf die irdische Gemeinde ausüben soll (so z. B. A. Christiani)? Auch herrschen Zweifel darüber, ob und in wie weit die Sünde und der Tod dann noch in der irdischen Reichsgemeinde herrschen sollen? Ob die „tausend Jahre“ als symbolische Zahl (wie wir meinen), oder als bestimmte Zeitperiode zu fassen sind (wie neuerdings noch Seiß, Prager u. A. behaupten)? Ob dieses „Reich“ kirchengeschichtlich sich schon verwirklicht hat (Hengstenberg, Reil u. A.), oder endgeschichtlich sich erst noch verwirklichen soll u. c.

Bei dieser herumtastenden Ungewißheit liegt es auf der Hand, daß der sogen. „Chiliasmus“ d. h. die Ansicht von einem tausendjährigen Herrschafts-Reich der Gemeinde Christi auf Erden — nicht als wesentlicher Bestandtheil des Heilsglaubens bezeichnet oder gelehrt werden darf. In das Bekenntniß der Kirche ist trotz der energischen und entschiedenen Betonung der sichtbaren Wiederkunft Christi zum Endgericht jene annoch vage Hoff-

nung niemals aufgenommen worden (f. w. u. sub b) und zwar mit Recht. Denn es schließen sich an sie nur allzuleicht Gedanken an, die mit der gottgesetzten Heilsordnung (§§ 51 ff.) nicht zusammenstimmen. So läßt sich eine theilweise Verklärung der Erde mit der Annahme einer auf Erden noch unüberwundenen Todesherrschaft kaum vereinigen. Sodann muß auch für diese Zwischenperiode der Königsherrschaft Christi noch nicht das Schauen, sondern allein der Glaube das Organ des Heilsempfangs bleiben (§ 51), wenn wir nicht den Grundartikel von der Rechtfertigung (§ 53) gefährden wollen. Endlich darf die vorläufige Friedensherrschaft jener Periode weder in der nationalen Einschränkung Israels, noch in der politischen Machtentfaltung des Gottesvolkes vorgestellt werden, was der Allgemeinheit (Universalität) und dem geistlichen Charakter (Idealität) der neutestamentlichen Christokratie (§ 42) direct widersprechen würde.

Unter diesen Cautele dürfen wir, wenn auch mit Verzichtleistung auf detaillirte Beschreibung des Wie und Wann, doch die Thatsache (das *Wozu*) einer gesegneten Endperiode der kirchlichen Entwicklung auf Erden nicht bloß zugestehen, sondern auf Grund der alt- und neutestamentlichen Prophetie (f. w. u. sub a) zuversichtlich behaupten und vertheidigen. Denn es läßt sich nicht bestreiten, daß uns, wenn wir der heil. Schrift nicht Gewalt anthun wollen durch spiritualistische Umdeutung, die „Wiederbringung Israels“ als des gottgeheiligten Volkes, f. o. S. 685 ff.) und die centrale Bedeutung des heil. Landes für jene Periode der gesegneten Missionsarbeit der Kirche Christi unter allen Völkern ebenso feststehen muß, als die erste Auferstehung der Todten (1 Kor. 15, 23 ff.; 1 Theß. 4, 15 ff. vgl. Matth. 27, 53; Apostelg. 26, 23 ff.) und das darauffolgende Friedensreich Christi. Daß hierbei die „tausend Jahre“ nicht als genau chronologische — sei es kirchen-, sei es endgeschichtlich zu bestimmende — Zeitperiode gefaßt werden dürfen, scheint uns bei dem durchaus symbolischen Charakter dieser Zahl (10 × 10 × 10 f. o. S. 681) selbstverständlich zu sein.

3. Das positive dogmatische Interesse an dieser vergeistigten

chiliasmatischen Hoffnung geht Hand in Hand mit dem praktisch-lebendigen Glaubensinteresse, daß die „Reiche dieser Welt“ des Herrn und seines Christus werden sollen (Off. 11, 15; 19, 6 u.). Auf diesem Wege werden alle gottgeheilten Kräfte zu erfreulichem Siege, alle gottgesetzten Entwicklungskeime zu einer schließlich ungehinderten Entfaltung kommen können. Und zwar handelt es sich dabei nicht sowohl — wie es die pietistischen und andere Schwarmgeister sich vorstellen — um eine erhöhte persönliche Befeligung der Einzel-seelen, sondern um Verwirklichung der univervellen göttlichen Reichsmission. Im Gegensatz zu der gegenwärtigen confessionellen und landeskirchlichen Zersplitterung (§ 50, 3) soll in jener abschließenden Blüthezeit die Allwirksamkeit oder die wahre geistliche Dekumenicität (Kliefoth) der Kreuzgemeinde Jesu in tröstlicher und belebender Weise zu voller Wahrheit werden. Der tiefchristliche und gesund kirchliche Gesichtspunkt socialreligiöser und social-ethischer Art kommt hier zu seinem vollen idealen Rechte. In dieser einzig gewordenen Kirche (§ 49) wird insonderheit die Evangelisationsarbeit unter allen Völkern durch die eschatologische Reichsmission des bekehrten Israel (f. o. S. 686) von reichem Erfolge begleitet sein. Denn Satans völkerverführende Macht ist dann gebrochen und gebunden (f. o. S. 680), sowie jene von ihm irregeleiteten und fanatisirten antichristlichen und scheinchristlichen Weltmächte (§ 58) gerichtet und überwunden.

So vermag uns diese gesund chiliasmatische Hoffnung zu stärken in geduldigem Wirken und gläubigem Ertragen des gegenwärtigen kläglichen Mischzustandes der vielfach zersplitterten und weltförmig gewordenen Kirche! Hier ist in der That „Geduld und Glaube der Heiligen“ (Off. 13, 10) vonnöthen. Unser Gebet um das „Kommen des Reichs“ und der Seufzer der Brautgemeinde „Komm, Herr Jesu“ — gewinnt durch solche Reichs-Erwartung sozusagen eine geistlich-reale Grundlage und unser Glaubens-Auge öffnet sich für die herrlichen Tiefen des prophetischen Wortes. —

Da aber in dieser Periode vorläufiger Reichsherrlichkeit Sünde und Tod noch nicht abgethan erscheinen auf Erden, so wird und

muß zur völligen Läuterung der Gemeinde noch die Drangsal der „letzten Noth“ eintreten. Dann soll sich unter der führenden Macht des wieder losgebundenen Argen die Feindschaft der gottlos gebliebenen Völkervelt (Gog und Magog), die dem allgemein verkündigten Evangelium nicht hat gehorchen wollen, in furchtbarer Weise gegenüber der Gemeinde des Reiches Christi geltend machen. Dadurch aber bahnt sich zugleich die Gerichtsreise an für die abschließende Krisis und Heilsvollendung (§§ 60 f.).

§ 59. Zusammenfassung.

1. Der vollendeten Ausgeburt (Parusie) des satanischen Antichrists (§ 58, 2) wird der erhöhte Christus durch seine glorreiche Ankunft (Parusie) in richterlicher Geistesmacht ein Ende bereiten, um mit den an der ersten Auferstehung theilhabenden himmlisch Verklärten seine Königsherrschaft (§ 42, 3) durch die Reichsgemeinde auf Erden in sichtbarer Weise anzubahnen und zu verwirklichen.

2. Bei der Ungewißheit in Betreff der Eigenart und der Zeitdauer dieses „tausendjährigen Reichs“ darf der sogen. „Chiliasmus“ nicht als ein wesentlicher Bestandtheil der christlich-kirchlichen Heilslehre gelten, sondern nur bei strenger Wahrnehmung der Heilsordnung (§§ 51 ff.) und mit entschiedener Abwehr sinnlich-judaistischer oder weltmächtig-politischer Erwartungen als ein Gegenstand christlicher Hoffnung auf Grund des prophetischen Zeugnisses alten und neuen Testaments vertheidigt werden.

3. Die praktische und tröstliche Bedeutung jener chiliasmatischen Erwartung liegt in der Aussicht auf eine schließliche Blüthezeit und Allwirksamkeit (Dekumenicität §§ 25 ff.) der wahren und einzig gewordenen Kirche Christi (§ 49, 3), da Satans Verführungsmacht (§ 20, 3) gebunden und Israels (eschatologische) Reichsmission (§§ 28. 58, 3) aller Welt kund werden soll, um in der letzten Prüfungszeit und Trübsalsnoth die von Neuem ent-

feffelten dämonischen Mächte der Völkerwelt (Hog und Magog) dem abschließenden Weltgerichte (§§ 60 f.) entgegenzuführen.

a) Einen besonderen Schriftbeweis für die in §§ 58 u. 59 ausgeführten eschatologischen Lehrgedanken haben wir im Grunde nicht mehr im Einzelnen zu geben, da wir bei unserer Darlegung Schritt für Schritt den entsprechenden biblischen Aussagen gefolgt sind und diese nur im Zusammenhange christlichen Heilsglaubens zu verstehen, bezw. näher zu begründen und in ihrer tröstlichen Wahrheit zu erfassen gesucht haben. Dazu kommt, daß wir in Bezug auf das Volk Israel (§ 28), und die endgeschichtliche (pleromatische, §§ 30 f.) Bedeutung der „Kinder des Reichs“ und der „Heidenwelt“ (§ 29) die alt- und neutestamentlichen Grundgedanken schon eingehend dargelegt haben (Vd. II, 1 S. 623 ff.; 653 f. vgl. 670 f. u. 680 ff.). Sodann verweise ich auf das über die himmlische Verklärung Jesu (§ 38, 3) und die Erwartung seiner schließlichen Königsherrschaft (§ 42, 3) Ausgeführte (bes. S. 157 f., 164 ff. u. 289 f.). Endlich hat uns die Lehre von der Kirche oder Reichsgemeinde Christi bereits den biblischen Grundgedanken des „Himmelreichs“ auf Erden unter dem Gesichtspunkte schließlicher Vollendung nahegebracht (S. 511 f.; 518 ff.). Da hat sich uns die heute so lebhaft besprochene Frage nach dem eschatologischen Charakter der „Reichsidee“ Jesu bereits entschieden, und zwar in dem Sinne, wie sie neuerdings besonders H. H. Wendt (Die Lehre Jesu. Zweite Aufl. 1901, S. 157 f.; S. 259 ff. vgl. Joh. Weiß gegenüber besonders S. 611 ff.) ausgeführt hat. Das schon nahe gekommene „Reich der Himmel“, das zur Zeit Jesu und in der Gegenwart bereits „da ist“, trägt selbst die Zukunftseime jener Vollendung in sich, wie sie mit dem schließlichen sichtbaren Kommen des Herrn zur „Erscheinung“ (ἐπιφάνεια) gelangen soll.

Es ist in dieser Hinsicht von großer Wichtigkeit, daß Christus selbst das „Kommen des Reichs“ keineswegs nur auf die Ewigkeit bezieht oder in die absolute Endzeit verlegt, sondern als ein stetiges oder in periodischem Fortschritt sich vollziehendes darstellt. Wie es bereits „nahe gekommen ist“ (ἤγγικεν Mark. 1, 15: ὅτι πληρώται ὁ καιρός Gal. 4, 4), ja im geistlichen Sinne bereits mitten unter ihnen ist (ἐντός ὑμῶν Luk. 17, 21), so redet der Herr von verschiedenen „Tagen des Menschensohnes“ (Luk. 21, 22 f. v. S. 678). Ja, Er thut nicht nur wiederholt den Ausspruch (Matth. 16, 27 f.; 24, 34; Mark. 13, 30; Luk. 21, 32), daß jenes Geschlecht (ἡ γενεὰ αὕτη) das Kommen des Reichs erleben werde (was von Manchen auf den Fortbestand des „Geschlechts“, d. h. des „Volkes“ Israel gedeutet wird, wenn auch sprachlich unberechtigter Weise). Nein, Er spricht es mit einer versichernden Bethuerung aus: „Wahrlich ich sage euch: es stehen Etliche hier, die den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie sehen das Reich

Gottes gekommen in Kraft“ (ὅως ἂν ἰδῶσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐλθούσαν ἐν δυνάμει, Mark. 9, 1; vgl. Luk. 9, 27). Dies kann sich wohl auf das Pfingstfest beziehen, wo man in gewissem Sinne schon die herrlichen Zeichen der kommenden Endzeit zu sehen bekam (Apostelg. 2, 3 ff. vgl. v. 20 mit Joel 3, 1 ff. 2c.). Ja, Petrus selbst spricht, in seiner zweiten großen Rede an das Volk (Apostelg. 3, 19 f.), die Hoffnung aus, daß mit der bußfertigen Befehrung Israels auch kommen würden „die Zeiten der Erquickung“ (καιροὶ ἀναψύξεως) vom Angesicht des Herrn und Er ihnen senden werde den nun im voraus verkündigten Christus, der „den Himmel einnehmen soll bis zu den Zeiten der Herstellung (ἔρχε χρόνων ἀποκαταστάσεως) alles dessen, was Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von je her“. Waren doch die Juden jener großen Epoche derart gefaßt und gespannt auf jene große Erwartung (Luk. 19, 11 ff.), daß sie den in Jerusalem einziehenden Herrn mit den Worten begrüßten: „Gelobet sei das kommende Reich unseres Vaters David“ (ὃ ἐρχομένη βασιλεία Mark. 11, 10 vgl. Luk. 1, 33 mit Sach. 9, 9; Matth. 21, 9); und stellt es doch der Herr selbst dem Volke Israel in Aussicht, daß sie ihn von nun an nicht sehen und erkennen werden, als bis sie (bei seiner Wiederkunft Matth. 23, 38 f.) ihn wahrhaft als das zu ihm bekehrte Volk begrüßen werden mit jenem Hosannarufe (vgl. Joh. 3, 4 f.). Auch der Schächer am Kreuz weiß, als Israelite, seinen Sterbefürzer zu richten an den Herrn, der da „kommt in seinem Reiche“ (Luk. 23, 42).

So gewiß also jene Worte Christi in Erfüllung gegangen sind, daß den „Kindern des Reichs“ (Matth. 8, 12; 13, 13 ff.) jene Prärogative genommen und die βασιλεία einem Volke gegeben werden sollte, das „seine Früchte trägt“ (Matth. 21, 41–43); so gewiß Jerusalem zertreten bleiben wird, bis daß der „Heiden Zeit“ erfüllt ist (Luk. 21, 24): so gewiß ist es auch nach den Worten Jesu, daß jene „Ersten“ wieder werden die „Letzten“ sein (Matth. 19, 30; Luk. 13, 30), wenn sie sich zum Herrn bekehren und zu ihrem „König David“ (Jer. 30, 9. 21 f.; Ez. 34, 23). Daher bezeichnet Christus das Ausschlagen des Feigenbaums — ein Bild des Volkes Israel, das zeitweilig dem Gericht des Verdorrens unterliegt, weil es die gottgewollte Frucht nicht trug, Mark. 11, 13 — als ein Zeichen des nahenden Endes (Matth. 24, 32; Mark. 13, 28; Luk. 21, 29 vgl. bei Paulus den „Delbaum“ Röm. 11, 17 ff.). Und jene Frage der Jünger, ob der Herr bei der von ihm verheißenen Geistesstaupe auch „zu dieser Zeit (ἐν χρόνῳ τούτῳ) das Reich aufrichten werde dem (Volke) Israel“ (Apostelg. 1, 6 f.), weist Jesus keineswegs in verneinender Weise ab. Vielmehr bejaht Er sie der Sache nach, indem Er nur das „Wann“, d. h. die Bestimmung des Zeitpunktes (χρόνος ἢ καιρός) zu wissen, als ihnen nicht gebührend bezeichnet (vgl. Matth. 24, 42; 25, 13; Mark. 13, 32 2c.). Die wiederholt im

Munde des Herrn (Matth. 19, 28; Luk. 22, 30 u.) und der Apostel (Jak. 1, 1; Apostelg. 26, 7 vgl. Offenb. 7, 5 ff.; 21, 12) vorkommende Hervorhebung der „zwölf Stämme“ weist hin — nicht auf die (physische) Vollzahl der Israeliten nach dem Fleisch, sondern auf die (pneumatische) Gesamtheit des alttestamentlich berufenen und neutestamentlich zu verklärenden Gottesvolkes (Offenb. 14, 1; vgl. Röm. 9, 8 ff.; Gal. 6, 16; 1 Petr. 2, 9 mit 2 Mos. 19, 6).

In diesem Sinne wird auch vom Apostel Paulus auf Grund der Verheißung (Jes. 27, 9; 59, 19 f.; Jer. 31, 33 f.; Sach. 13, 9) die gewiß eintretende Befehrung des Volks als Gesamtheit in Aussicht gestellt (vgl. Röm. 11, 26 mit 9, 6 ff., wo jenes *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* näher erklärt wird durch das Wort: *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραὴλ* u.). Diese schließliche Reichsherrlichkeit Israels wird ausdrücklich als etwas Geheimnisvolles (*μυστήριον* Röm. 11, 26) bezeichnet, weil es wie ein Wunder vor unserem geistigen Auge steht und weil wir weder das Wie, noch das Wann wissen. Redet doch der Herr auch gleichnißweise von den „Geheimnissen des Himmelreichs“ (*τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* Matth. 13, 11 vgl. Apostelg. 1, 3: *λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλ. τ. Θεοῦ*). Daß dem „heiligen Volk des Höchsten“ jenes „Reich der Himmel“ soll gegeben werden (Dan. 2, 44; 7, 18. 26), um auf solchem Wege es „allen Völkern“ zugänglich zu machen (Offenb. 7, 9) ist uns durch das prophetische und apostolische Wort verbürgt und von dem Herrn selbst zugesagt. Ja, wie damals — zur Zeit Christi und seiner Jünger, die alle „vom Geschlechte Israel“ waren, so daß Paulus, der Heidenapostel, sich dessen insonderheit rühmt (Röm. 9, 3; 11, 1; Phil. 3, 5; 2 Kor. 11, 22) — wie damals (nach dem Worte Jesu) „das Heil von den Juden“ kommen (Joh. 4, 22) und „anheben sollte von Jerusalem“ (Luk. 24, 47; vgl. Matth. 10, 6 ff.; Röm. 1, 16: *ἰουδαίῳ πρῶτον*; Apostelg. 3, 26 f.; 13, 46), so wird es am Ende der Tage sein, wenn jene „Ersten“ als die „Letzten“ sich zu ihrem Heilande bekennen und ihm hulldigen werden. Es ist dies — biblisch-prophetisch angesehen — das praktisch wichtigste Stück der sogen. „chilastischen“ Hoffnung. Denn sowohl die allgemeine Verkündigung des „Evangeliums vom Reich“ unter alle Völker (Matth. 24, 14), als der gesteigerte Widerspruch der anti- und pseudochristlichen Mächte (Matth. 24, 24) hängt zusammen mit jener Krisis, die der ersten Auferstehung und der Selbstoffenbarung Jesu zur Aufrichtung seiner „Königsherrschaft“ vorausgehen soll.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint mir — vom (univerfellen) biblisch-theologischen Gesichtspunkte aus — die Frage nach jener „ersten Auferstehung“ (*ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη*) und nach den „tausend Jahren“ (*τὰ χίλια ἔτη* Apok. 20, 1–6) nicht von entscheidender (centraler) Bedeutung zu sein für den Heilsglauben und die christliche Reichshoffnung. Denn

ersten sind jene „tausend Jahre“ keine chronologische Zeitbestimmung (s. o. S. 691). Es läßt sich also auch jene vorläufige Reichsherrlichkeit nicht scharf absondern gegen die Aufrichtung der Königsherrschaft Christi bei seiner abschließenden Parusie (Jes. 11, 6 ff.; 65, 20 ff.; Matth. 16, 28; 24, 21 ff.; Luk. 21, 27 ff.). Sodann aber gilt Vielen die Deutung jener „Auferstehung“ als strittig; nämlich ob sie geistlich zu fassen ist, wie z. B. Joh. 5, 21: „der Sohn macht lebendig welche er will“ (*ὁ υἱὸς ζωοποιεῖ οὓς θέλει* vgl. v. 25: *οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν*, während v. 28 f. von der allgemeinen *ἀνάστασις ζωῆς* und *ἀνάστασις κρίσεως* die Rede ist; vgl. § 61, 2); oder ob (s. o. S. 689) leiblich, wie 1 Kor. 15, 28, wo Paulus ausführt, daß in eigenartiger Ordnung (*ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*) nach dem Erstling (*ἀπαρχῇ*) Christus die „ihm Angehörigen bei seiner Parusie“ (*οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*) lebendig werden sollen (vgl. Apostelg. 26, 23; Joh. 11, 24 ff.; 14, 3; Luk. 14, 14: *ἀνάστασις τῶν δικαίων*; vgl. 20, 35). Wird doch schon beim Kreuzestode Christi, da „die Erde erbebte und die Felsen zerrissen“, von einer theilweisen Auferstehung entschlafener Heiligen uns berichtet (Matth. 27, 52 f.). Insonderheit ist an der Hauptstelle 1 Thess. 4, 13–18 davon die Rede, daß „die Todten in Christo auferstehen werden zuerst“ (v. 16); aber es wird dies nicht bloß mit der „Ankunft des Herrn“ (*παρουσία τοῦ κυρίου* v. 15) sondern auch mit der „Verwandlung“ der dann noch Lebenden in Zusammenhang gebracht (vgl. 2 Kor. 5, 3 ff. der Ausdruck „überkleidet werden“, *ἐπενδύσασθαι*). Die Hauptsache ist und bleibt, daß wir wachen und beten und allezeit bereit sein sollen für jene Zeit, da sich unsere „Erlösung“ (*ἀπολύτρωσις*) naht (Luk. 21, 28; Matth. 24, 42; 25, 13; Mark. 13, 37; Offenb. 3, 3). Dabei gilt es, merken auf die „Zeichen der Zeiten“ (*τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν* Matth. 16, 3; *τὸ σημεῖον τῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος* Matth. 24, 3; Mark. 13, 4; Luk. 21, 7 u.). Und als ein Hauptzeichen für den nahenden „Tag des Herrn“ (*ἡμέρα τοῦ κυρίου*) wird 2 Thess. 2, 3 ff. die Steigerung der antichristlichen Macht (*μυστήριον τῆς ἀνομίας* s. o. S. 680 ff.) hervorgehoben (vgl. Matth. 24, 24; Offenb. 13, 11 ff.). Die Gläubigen aber sollen in jener „letzten Zeit“ — die wir bereits gegenwärtig erleben — durch alle Trübsal hindurch „würdig werden der Theilnahme an der Königsherrschaft Gottes in Christo“ (2 Thess. 1, 5; Phil. 1, 28 f.); wie denn der Herr, der das „Reich Satans“ für uns überwunden hat (Matth. 12, 28 ff.), den Seinen verheißt, ihnen die „Königsherrschaft zu bescheiden“, weil und sofern sie in den „Ansetzungen“ mit ihm ausgeharrt haben (Luk. 22, 28 ff. vgl. 12, 32 mit 13, 20 ff.; Matth. 8, 11 f.; 19, 28: *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ* vgl. Joh. 16, 20 f.; 17, 24).

Daher kann auch Paulus in freudiger Zuversicht bekennen (2 Tim. 2, 12): *δύσκειν* wir, so werden wir auch mit herrschen (*συνβασιλεύσομεν*). Darauf hin bezeugt er als zu erwartende Thatsache Christi „Erschei-

ung und Königsherrschaft" (*τὴν ἐπιφάνειαν καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*) vor Gott und dem Herrn Jesu, der da zukünftig ist zu richten die Lebendigen und die Todten (2 Tim. 4, 1 vgl. mit 1 Tim. 6, 15: *καιροῖς ἰδίοις*; 1 Theff. 5, 2 ff.; 1 Petr. 4, 5; 2 Petr. 2, 9). Vorher aber wird der „Herr aller Herren“ und der „König aller Könige“ (Offenb. 19, 16 f.) das „Reich dieser Welt“ (*ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου* Offenb. 11, 15) sich unterthan machen und mit den Seinen regieren in jenem Reich des Friedens (Jes. 11), vom geistlichen Mittelpunkt des „neuen (himmlischen) Jerusalem“ aus (Offenb. 21, 2, 10; vgl. 3, 12; Gal. 4, 26; Ebr. 12, 22), bis nach der Prüfungszeit der letzten Noth und Trübsal (Offenb. 20, 7 ff.) das abschließende Endgericht eintritt (Offenb. 20, 11 ff. f. w. u. § 61, a).

b) In der altkirchlichen Lehrüberlieferung, wie in der urchristlichen Hoffnung steht die Wiederkunft des Herrn — und zwar als eine von der damaligen Generation noch zu erlebende — im Vordergrund des Glaubensbewußtseins. Ja, es war dies mit ein wesentliches Moment in der Begeisterungskraft der ersten Blutzengen. Es zeigte sich darin die Innigkeit ihrer liebenden Sehnsucht (Offenb. 22, 17) und die Wahrheit ihres vollen Vertrauens zum Worte des Herrn. Und auch die baldige „Aufrichtung des Reichs“ oder der „Königsherrschaft“ des himmlisch Verklärten auf dieser Erde stand der Brautgemeinde fest. Daß sie sich in Bezug auf den Zeitpunkt getäuscht hat, kann und soll ihr nicht als „Fehlgriff“ zum Vorwurf gemacht werden. Denn in gewissem Sinne hat sie des Herrn „Kommen in seinem Reiche“ tatsächlich erlebt (vgl. Apostelg. 7, 55), wenn auch noch nicht in der irdischen Herrlichkeitsgestalt (f. o. S. 694 f.).

Die chiliaistische Adventshoffnung finden wir nun insonderheit bei den ältesten Kirchenvätern — wenn auch mit steter Abwehr judaistischer oder politischer Machtgedanken — entschieden vertreten. So bei Justin d. M. (Dialog. c. Tr. 80 sq.), bei Tertullian (adv. Marc. III, 24) und in reinsten Form bei Irenäus (Adv. haer. V, 32 sq.). Im Gegensatz zum gnostischen Spiritualismus oder den schwarmgeistigen Phantasien der Montanisten wurde ein gesunder Realismus in der Stufenfolge heilsgeschichtlicher Endoffenbarung des Herrn von Irenäus gelehrt, und zwar mit Hinweis auf jene tempora regni, quando regnabunt justi, surgentes a mortuis (cap. 33). Ja, er sieht in diesem mysterium justorum resurrectionis et regni (Christi) ein erzieherisches und vorbereitendes Element für die schließliche Vollendung in dem regnum gloriae Patris. Die Ueberwindung der antichristlichen Weltmacht und die Befreiung Israels waren dabei die selbstverständlichen Voraussetzungen.

Gegen diesen chiliaistischen Realismus der ältesten Kirche reagierten zuerst die zum Spiritualismus neigenden Alexandriner (denen selbst die leibliche Auferstehung fraglich erschien, f. w. u. § 61, sub b). Namentlich

hat die katholische Groß-Kirche seit der äußerlichen Christianisierung des Weltreiches durch Constantin d. Gr. den eschatologischen Reichsgedanken in den Hintergrund treten lassen oder energisch bekämpft. Ein Hieronymus polemisierte gegen die Judaizantes, die eine Befreiung Israels erträumten; und ein Augustin (bes. de civ. Dei XX, 7 sq.) sah das Millennium als bereits in der katholischen Kirche verwirklicht an. Nur die Thatfache, daß Christus kommen werde (*venturus est*) — und zwar wie das Nicenum hinzufügt: in gloria — zu „richten die Lebendigen und die Todten“ (*judicare vivos et mortuos* Symb. apost.) stand als ökumenisches Bekenntniß fest. Die verächtlich so genannte *fabula mille annorum* trat nicht bloß bei den mittelalterlichen Vertretern der römischen Doctrin entschieden zurück, sondern wurde auch durch das reformatorische Bekenntniß im Wesentlichen abgelehnt (Conf. Aug. art. XVII).

Die nähere Begründung für diese Ablehnung ergibt sich aus dem melanchthonischen Zusatz in der Variata: *damnamus Anabaptistas, qui nunc spargunt judaicas opiniones*. Es soll damit der Gedanke abgewiesen werden, daß vor der allgemeinen Auferstehung der Todten die Frommen das Weltreich einnehmen werden (*regnum mundi occupaturi*), nach allgemeiner Unterdrückung der Gottlosen (*ubique oppressis impiis*). Daran schloß sich bei den alten Dogmatikern die Verwerfung auch des sogen. Chiliasmus subtilis — wie ihn z. B. ein Alsfled, Piscator, unter den Mystikern Weigel, später die Sabadisten und Pietisten (Spener im Anschluß an Petersen: Wahrheit des herrlichen Reiches Christi, 1693) und vor Allem Bengel mit seiner Schule (Oettinger, M. Hahn, A. H. Crusius u. A.) vertraten. Trotz der berechtigten Warnung vor schwarmgeistigen Extravaganzen, gehen doch die alten Dogmatiker darin zu weit, daß sie, wie z. B. Quenstedt (IV p. 649) thut, jede Form einer endgeschichtlichen Königsherrschaft Christi vor dem abschließenden Endgericht als ein somnium der Millenarii verwerfen, und zwar mit Hinweis darauf, daß der *adventus Christi secundus* mit der *resurrectio universalis*, dem *extremum judicium* und der *consummatio seculi* unmittelbar (*immediate*) zusammenhänge (f. w. u. § 61, b).

Selbstverständlich wird dann auch der eschatologische Charakter des Antichristenthums und die endgeschichtliche Bedeutung der Befreiung Israels in Zweifel gezogen. Als der eigentliche Antichrist (antichristus magnus Quenstedt IV, p. 527) erscheint der Papst (Art. Smalc. II, 4 p. 308 u. p. 336 mit Berufung auf 2 Theff. 2 vgl. Form. Conc. p. 702), oder, wie Melancthon in der Apol. der Augsb. Conf. (XV, p. 208 f.) sich vorsichtiger ausdrückt, der *papatus*. Dieses Papstthum sei als *pars regni antichristi* zu fassen, d. h. es stelle „auch ein Stück vom Reich Antichristi“ dar, bieweil es „Christo die Ehre genommen“. Neben dem Papst als dem

antichristus occidentalis wird dann das regnum Mahometi als der antichristus orientalis bezeichnet. Darum heißt es im alten Lutherliede: „Erhalt uns Herr bei deinem Wort und fleur' des Papst und Türken Mord.“ Die lutherischen Dogmatiker sahen freilich diese Lehre vom Antichrist nicht als einen art. fundamentalis an. Aber die bis in die Neuzeit fortgesetzte Vertheidigung dieser Ansicht (z. B. bei Ferd. Philippi a. a. O.) führt zu exegetischen Willkürlichkeiten und Umdeutungen, wie sie leider — und hier in spiritualistischer Tendenz — auch bei der Bestreitung der endgeschichtlichen Befehung Israels zu Tage treten.

Es ist nicht ohne Interesse zu verfolgen, wie Luther selbst in dieser Hinsicht nach Klarheit rang. Im Jahre 1521 predigte er noch im Sinne einer zu hoffenden Befehung des Judentums (vgl. meine Dissertation: „die Hoffnung Israels“ 1853). Später (seit 1540) erklärte er — nach schmerzlichen Erfahrungen — dieses Volk für so „stockstein-eisen-teufel-hart“, daß er an der Möglichkeit „aus diesen Steinen Kinder Gottes zu erwecken“ (Matth. 3, 9) verzweifelte. Während einige unter den lutherischen Dogmatikern (wie Hasenreffer, Menzer, Hunnius und besonders Galixt, De extr. judicio) noch die Aussicht auf eine „Wiederbringung“ des Gottesvolkes festhielten, haben andere — wie namentlich Calov und Quenstedt — energisch dagegen Einsprache erhoben (so z. B. Quenstedt IV, p. 615: non expectanda est ante finem mundi universalis aliqua Judaeorum conversio). Alle biblischen Aussagen in dieser Hinsicht (s. o. S. 694 f.) und namentlich Röm. 11 wurden in exegetischer Willkür auf das neutestamentliche Gottesvolk bezogen!

c) Der Gegensatz in Betreff der eschatologischen Reichshoffnung der Urkirche stellt sich uns in dreifach modificirter Gestalt dar und ergibt sich mit innerer Folgerichtigkeit aus jener dreifach unterschiedenen Auffassung der göttlichen Heilsökonomie, wie wir sie bereits § 28, S. 641 ff. geschildert und vom eschatologischen Gesichtspunkte (§ 55, c S. 641 ff.) beleuchtet haben. Wir wollen daher in aller Kürze hier nur die principiell entscheidenden Gesichtspunkte hervorheben, um das für und wider klar zu stellen.

Zunächst tritt uns die rein zeitgeschichtliche Auffassung entgegen, wie sie, bereits von Semler angebahnt, in den rationalistischen Kreisen herrschend wurde und in neuerer Zeit durch Hübner und Ewald, Baur und Berthau, Lengerke, Vischer u. A., im Wesentlichen auch von der Ritschl'schen Schule vertreten wird (s. die Literatur auf S. 651 f.). Sie sucht die apokalyptische Hoffnung und Erwartung jener Zeit aus jüdisch-nationaler Tradition zu erklären, bezieht den „Antichrist“ auf Nero (dessen Wiederkunft erwartet wurde) und sieht die Erwartung einer sichtbaren Wiederkunft des Herrn nicht bloß für jene Generation, sondern überhaupt als eine „Täuschung“ an, oder als ein Phantasiegebilde, das für den christlichen

Heilsglauben von keiner wesentlichen Bedeutung sei. Trotz der eschatologischen Auffassung der „Reichsidee“ (so Joh. Weiß, Bouisset u. A. s. o. S. 694) wollen sie von einer wirklichen „Aufrichtung“ jenes vorläufigen Herrlichkeitsreichs durch den wiederkommenden Herrn nichts wissen. — Anzuerkennen ist bei dieser Gesamtanschauung die Verwerthung und Berücksichtigung der concreten zeitgeschichtlichen Momente für die eschatologische Hoffnung jener urchristlichen Periode und ihre apokalyptische Prophetie. Der Fehler liegt aber in der Annahme eines vaticinium post eventum, resp. in der Behauptung einer national unbeschränkten (illusorischen) Erwartung; — und dies droht den gesammten Glaubensinhalt gesund christlicher Hoffnung zu zerstören, ja den in den Worten Christi selbst liegenden Verheißungsinhalt, soweit er sich auf die sichtbare Parusie zur Aufrichtung des Reichs bezieht, in Frage zu stellen, wenn nicht direct als „Irrthum“ oder „Selbsttäuschung“ Jesu zu verdächtigen (Schwarzkopff, Wernle u. A.). Daß damit die Lehrauctorität des Herrn, ja die Glaubwürdigkeit all' seiner prophetischen Selbstzeugnisse zweifelhaft wird, liegt auf der Hand!

Merkwürdig ist es nun, daß sich diese rationalistisch angehauchte und zugleich materialistisch-zerrbildliche Deutung oder vielmehr Wegdeutung der chiliaistischen Hoffnungen der Urzeit mit der scheinbar scharf entgegengesetzten positiv-gläubigen, kirchengeschichtlichen Erklärung der betreffenden prophetischen Aussagen und Erwartungen in nicht unwesentlichen Punkten berührt. Nur tritt an die Stelle der zeitgeschichtlichen Erklärungsversuche der Gedanke, daß jenes „tausendjährige Reich“ und was damit zusammenhängt (Antichrist, Befehung Israels, allgemeine Verkündung des Evangeliums, erste Auferstehung) sich bereits in der vergangenen kirchenhistorischen Entwicklung vollzogen haben soll — mag man nun das „tausendjährige Reich“ von Konstantin oder Karl dem Großen her datiren, oder den Antichrist auf Napoleon (Apollhon!), den „Gog und Magog“ auf den gottfeindlichen „Demagog“ zu beziehen suchen! Die rein kirchengeschichtliche Deutung und demgemäß die geistliche Umdeutung der Verheißungen findet sich nicht bloß in der Hengstenberg'schen Schule (Keil, Hävernick u. A.), sondern auch bei orthodoxen Dogmatikern der Neuzeit (Philippi, Rohnert u. A., s. o. S. 653 die betreffende Literatur). Von diesem Standpunkte aus wird man den Schriftausagen über die Zukunft des „Volkes Gottes“ nicht gerecht und verkennt bei spiritualistischer Auslegung den gewaltigen realen Gehalt des göttlichen Reichsgedankens in der alt- und neutestamentlichen Prophetie (s. o. sub a). Die relative Berechtigung dieser Vertreter einer streng kirchlichen Richtung besteht in der geistlichen Energie ihres Glaubens an die Wiederkunft des Herrn zum Endgericht (§§ 60 f.), sowie in der Ablehnung aller nationalistischen (judaisirenden) Zukunftsträumereien und aller chiliaistischen Schwärmgeisteri.

Diese Letztere tritt uns namentlich bei der dritten Richtung, die wir kritisch ins Auge zu fassen haben, entgegen, nämlich bei jenen pietistischen und sektirerischen Kreisen, die sich in eschatologischer Detailmalerei ergehen und theils durch chronologische Berechnungen, theils durch topographische Beschreibungen alles Bildliche der apokalyptischen Ueberlieferung streng endgeschichtlich und realistisch deuten (s. o. S. 652 f. die betreffende Literatur). Bengel's relativ besonnene Erklärung der Offenbarung Johannis (1740) hatte es gewagt, den Anfang des tausendjährigen Reichs für das Jahr 1836 in Aussicht zu stellen. Grattan Guinness (und ebenso van Beuningen) setzt „das nahende Ende unseres Zeitalters“ auf das Jahr 1933! Wie Jener sich factisch geirrt, so wird auch diese Voraussetzung zu Schanden werden. Und wie gefährlich erscheint es für den Glauben, der sich trotz der Warnung des Herrn (Apostelg. 1, 7), auf solche menschliche Berechnungen stützt, wenn diese nun sich nicht erfüllen! — Noch schlimmer steht es mit jener Schwärmerei für die dauernde eschatologische Centralstellung des Volkes Israel im heiligen Lande, wo Jerusalem und der Tempel in cultischer Herrlichkeit mitten im wiederhergestellten Zwölfstämme-reich prangen sollen! Haben doch die englischen Judaizantes älterer und neuerer Zeit — wie Gaußen, M^c Aul, M. Rieth u. A. — sogar den Opferdienst und was drum und dran ist für die Endzeit in Anspruch genommen! Da können wir es verstehen, daß der unsinnige und eschatologisch verständiglose Antisemitismus — wie er bei einem Chamberlain geradezu bis zur blinden Manie ausartet — ein relatives Recht gewinnt gegenüber solchen Extravaganzen judaisirender Schwarmgeisterei!

Wir können daher auch die v. Hofmann und seiner Schule mit eingehender biblisch-theologischer Begründung ausgeführte chiliaistische Hoffnung in Bezug auf den national-israelitisch gefährdeten Charakter des Endreichs (in dem „verklärten“ heiligen Lande!) nicht theilen (s. o. S. 653 f. die betreffende Literatur). Was Luthardt früher — darin Hofmann sich anschließend — über die „Volksgestalt“ dieses Endreichs und die chiliaistische „Hoffnung Israels“ sagte (Vehre von den letzten Dingen, S. 191 ff.), hat er in seiner jüngst erschienenen „Glaubenslehre“ (vgl. S. 625 f.) wieder aufgegeben, indem er den Chiliaismus für eine allzu vage Idee erklärt, um sie in die christliche Heilspredigt aufzunehmen. Solch' eine Warnung scheint auch mir nicht unberechtigt (s. o. S. 690 f.). Nur geht Luthardt — wie ich meine — darin zu weit, daß er — trotz der festgehaltenen Beteuerung Israels — nunmehr der concreteren chiliaistischen Hoffnung überhaupt jedes Recht abspricht. Was ich persönlich in dieser Hinsicht — auch meinem lieben Freunde Wolf (Chiliaismus, 1868) gegenüber — auf dem Herzen habe, ist von mir bereits vor einem Menschenalter zum Ausdruck gekommen (in meiner Abhandlung „die Idee des Volkes Gottes“, Dorpater Zeitschr. für

Theol. u. R., 1870, S. 226 ff.). Ich denke, wenn irgendwo, so gilt hier der alte Satz: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

Drittes Capitel.

Die Verherrlichung Gottes bei der abschließenden Weltvollendung.

(Doxologie.)

§ 60. Weltverklärung, allgemeine Auferstehung und Endgericht.

1. Bereits in der urkirchlichen Ueberlieferung schlossen sich an das Vater-Unser jene Worte, die den Charakter einer Doxologie tragen: „Dein ist das Reich, und die Kraft und die Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“ Auch die christliche Glaubenslehre kam nur so zu ihrem Abschluß d. h. zu einem freudigen „Amen“ gelangen. Insbesondere muß die Eschatologie gipfeln in der Verherrlichung des in Christo offenbar gewordenen dreieinigen Heilsgottes (§ 7); denn Alles, was durch Christum und in ihm geschehen, dient und soll dienen zur „Ehre Gottes“. Von dem weihnächtlichen „Ehre sei Gott in der Höhe (Luk. 2, 14: *δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ*) bis zu jenem apokalyptischen Lobgesang: „Würdig bist du, Herr unser Gott, zu nehmen die Herrlichkeit und die Ehre und die Kraft“ (Offenb. 4, 11 vgl. 1, 6; 5, 12 ff.; 7, 12; 19, 1 2c.) — ist Alles, Alles nur die Anbahnung der endgeschichtlichen Offenbarung, jener abschließenden Weltverklärung, wo das „Frieden auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens“ (Luk. 2, 14) zu beseligender Wirklichkeit gelangen soll.

Was wir von der „Fleischwerdung des Wortes“ d. h. von der Incarnation (*ἐνανθρώπις*) des Sohnes gesagt und von seiner Herrlichkeit (*δόξαν αὐτοῦ* Joh. 1, 14 vgl. 1 Joh. 1, 1 f.) erkannt und gepriesen haben (§§ 33 ff.), geschah nur zur „Ehre Gottes des Vaters“ (Joh. 5, 29 ff.; 14, 13; Phil. 2, 11), der uns den Sohn

zu unserem Heil gesandt. Ihm soll der Sohn am Ende der Tage „das Reich“ d. h. die Königsherrschaft (βασιλεία 1 Kor. 15, 24 ff.) übergeben, auf daß Gott sei „Alles in Allem“ (πάντα ἐν πάντιν). Und wie die Inspiration, als Mittel der Geistoffenbarung in menschlichem Worte (§ 45), uns die beseligende Glaubensgewißheit gab und die Heilshoffnung versiegelte (§ 53 f.), so wird die schließliche Vergeistigung der Körperwelt und Verkörperung der Geisteswelt gleichsam die Ehrenrettung Gottes in der neuen, vollendeten Gottesmenschheit zu Wege bringen, wo alle scheinbaren Widersprüche dieses Weltlaufs, die uns eine volle, freudige Theodicee erschweren, aufgehoben sein werden durch jene überschwengliche „Klarheit“ (δόξα 2 Kor. 3, 10 f.), die als eine „bleibende“ der Reichsgemeinde Jesu verbürgt und verheißen ist.

Mit der sichtbaren Wiederkunft des erhöhten Christus (§ 35, 42), wie wir sie mit dem „Kommen des Herrlichkeitsreiches“ erhoffen und im Glauben betend erwarten (§ 59), soll jene Dogologie gleichsam inaugurirt werden. Ja, es wird dann diese „Parusie“, als eine aller Welt sichtbare „Epiphanie“ Christi „in den Wolken des Himmels“ den Abschluß der Heilsvollendung herbeiführen. Die weihnächtliche „Ankunft“, d. h. der erste „Advent“ Christi im Fleisch — soll uns die Bürgschaft sein für die Erfüllung jener wiederholt ausgesprochenen Verheißung, daß Er am Ende, d. h. am „jüngsten Tage“ (ἐν ἑσχάτῃ ἡμέρῃ) wiederkommen werde „zu richten die Lebendigen und die Todten“. Denn, mag es auch von der ersten Erscheinung Christi in Knechtsgestalt heißen, Gott habe seinen Sohn nicht gesandt, daß Er die Welt richte, sondern sie errette (Joh. 3, 17; 12, 47), so bezeugt es doch der Sohn selber, daß ihm am Ende der Tage das Weltgericht übergeben sei (Joh. 5, 22; 27 ff. s. § 61 ad a). Auch dies wird aber geschehen zur „Ehre“ (δόξα) des ewig heiligen dreieinigen Gottes und zur Offenbarung seiner Herrlichkeit bei der schließlichen neuschöpferischen Weltverklärung.

Für unsere an Zeit und Raum gebundene Erfahrung und Vorstellungsweise ist es nun schlechterdings unmöglich, uns von

einer Ewigkeitswelt — wie sie im engsten Zusammenhange steht mit jener herrlichen Selbstoffenbarung Jesu als des Weltenrichters — eine deutliche (adäquate) Anschauung zu bilden. Allein bei der dogmatischen Darlegung dieses abschließenden (dogologischen) Lehrsatzes handelt es sich auch keineswegs darum, eine genaue (detaillierte oder locale) Beschreibung der Verklärungswelt oder des Weltgerichts zu geben, wie sie uns in analog sinnbildlicher Weise durch die Prophetie alten und neuen Bundes entgegnet und durch die Gleichnißreden Jesu volkstümlich faßbar dargestellt wird. Vielmehr kommt es uns hier — bei der abschließenden systematischen Darstellung dieser für die christliche Heilshoffnung so wichtigen zielsetzlichen (teleologischen) Centralgedanken — darauf an, aus unserem Real- und Idealprincip, dem „Christus für uns“ und dem „Christus in uns“, die Berechtigung und Notwendigkeit einer solchen abschließenden Weltपालingenese (Matth. 19, 28) zur Ehre Gottes, des Welt schöpfers und Welt-erlösers, zu erweisen. Er, der „alle Dinge geschaffen“ und durch dessen Willen sie sind (Offenb. 4, 11), wird die in der Schöpfung und Erlösung liegende Fülle der Heilsgedanken (Ideen) auch notwendig zu sichtbarem, allschönem und charaktervollem Abschluß bringen (§§ 30 f.). „Die Ehre des hochgelobten Gottes ist der ganzen Schöpfung letztes Ziel: Das Brausen des Meeres und das Klauschen der Wälder, die tausend Farben und Formen der Blumen, sowie die Klangfarben der Vögel — sie rauschen und singen die Ehre Gottes“ (Hlfeld vgl. Ps. 19 u. 104).

Durch die Creation (§§ 12 ff.) und Recreation (§§ 25 ff.), durch die Incarnation (§§ 33 ff.) und Inspiration (§§ 43 ff.) ist ja bereits das Unendliche ins Endliche, das Ewige ins Zeitliche thatsächlich eingegangen. Was wir hier auf Erden in liebevollem Staunen bewundert, in zuversichtlichem Glauben erhofft, ja als ein Stück ewigen Lebens im Geiste bereits geschmeckt und erfahren haben (s. o. § 55, S. 632 f.), das soll schließlich in jener himmlisch gearteten Bollendungswelt zum beseligenden Schauen gelangen.

Wie nun bei der Schöpfung die irdische Natur den gottgewollten Boden bildete für die Geschichte, die sich zwischen Gott und der Menschheit begeben sollte (§§ 12, 3; 16, 1), so läßt sich auch das Ende der Geschichtswege Gottes nur im Zusammenhange mit einer „neuen“ Ordnung der Dinge, d. h. unter Voraussetzung einer neuschöpferischen Vollendung des Himmelreichs auf Erden denken. Beim Abschluß der in Christo sich concentrirenden Heilsoffenbarung Gottes wird also vor Allem jene Naturwelt hergestellt werden, die ein allgemeines Endgericht, eine wirkliche Weltkrisis ermöglicht und zugleich dem verklärten Wesen des zur Rechten Gottes erhöhten Menschensohnes (§ 38) entspricht. Dieser richterlichen Rehrseite der Reichs- und Weltvollendung werden die elementaren Erscheinungen, gleichsam als Geburtswehen jener Weltpalingenie, entsprechen. Die Bewegung der kosmischen Naturkräfte — nicht bloß auf der Erde, sondern auch an den Himmelskörpern (Matth. 24, 29) — wird und soll durch den Proceß des Weltuntergangs (im sogenannten „Weltbrande“ 2 Petr. 3, 10) jene Weltläuterung herbeiführen, aus der die Verklärungsstätte für das himmlische Gottesreich und die Reichsgemeinde des Herrn hervorgeht. In der Offenbarung wird — auf Grund alttestamentlicher Prophetie (s. w. u.) — das neue, vom Himmel herabkommende „Jerusalem“ als die Centralstätte dargestellt, von der aus Gott in Christo — nach Ueberwindung alles dessen, was mit Sünde, Tod und Teufel im Zusammenhange steht — den sichtbaren Lebensmittelpunkt bilden wird für die Gemeinde der in ihm Geheiligten und Vollendeten (Gal. 4, 26; Ebr. 12, 22; Offenb. 3, 12; 21, 2. 10). Andererseits wird für jene satanische Reichsgenossenschaft, die dem Heilsworte Gottes und dem Evangelium von Christo dauernd widerstrebt, die „Hölle“, als die Stätte der Verdammniß und des „ewigen“ Todes in einer, dem Herrn allein bekannten Weise hergestellt werden (s. w. u. sub 3). Daß solches nicht der unendlichen Liebe des erbarmungsreichen Gottes widerspricht, sondern nur der Erweis ist für den gewaltigen Ernst göttlicher Heiligkeit und Strafgerechtigkeit, die auch der bösen Freiheit Raum giebt und ihr den

selbstgewollten Lohn zutheil werden läßt, werden wir später sehen (ad § 61, 2).

2. Soll nun die Verklärungswelt unter neuen, unsere Zeit- und Raumbegriffe überragenden Verhältnissen der Schauplatz werden für das allgemeine Weltgericht, so setzt dieses eine allgemeine Auferstehung der Todten, bezw. eine leibliche Verwandlung der dann noch Lebenden voraus (1 Theß. 4, 15; 1 Kor. 15, 51 ff.; 2 Kor. 5, 4 ff.). Während jene „erste Auferstehung“ (s. o. S. 696 ff.) nur auf eine gewisse, dem Herrn allein bekannte Zahl seiner Auserwählten und Erprobten Bezug hatte, handelt es sich hier um eine Verleiblichung aller Verstorbenen, d. h. um eine durch göttliche, neuschöpferische Allmacht bewirkte Wiederherstellung ihres leiblich bedingten Naturlebens in unvergänglicher Daseinsform. Für jene Endkatastrophe wird ausdrücklich und unzweideutig eine doppelt geartete „Auferstehung“ — des „Lebens“ und des „Gerichts“ (Joh. 5 29 vgl. Offenb. 20, 12 ff.) — unterschieden. Für Alle aber handelt es sich um eine Herstellung oder Wiedererweckung jener Leiblichkeit, die — wie wir gesehen (§§ 16; 56) — nothwendig zum menschlichen Wesen gehört.

Wir weisen hierbei mit aller Entschiedenheit jeden (materialistischen) Gedanken ab, als käme es auf eine rein stoffliche Zusammenfügung der früheren Körperteile an, die ja dem elementaren Proceß der Verwesung (bezw. der Verbrennung) anheimgefallen oder in andere Organismen übergegangen sind. Dies gilt nicht bloß von allen ins Meer Versunkenen oder sonst Verunglückten, sondern auch für alle in die Erde Gesunkenen, deren Leib eine „Speise für Würmer“ geworden! Daher erscheint uns auch die Frage nach der Leichenverbrennung als eine dogmatisch irrelevante. Sie wird nur als tendenziöse Demonstration verwerflich durch absichtliche Zurückweisung christlicher Beerdigungsliturgie und biblisch berechtigter Symbolik der Auferstehungshoffnung (1 Kor. 15, 42 ff.).

Der „Leib“, als die charakteristische Ausprägung der Persönlichkeit, als die „Form“ und das „Schema“ der geistigen Eigenart des Menschen, ist keineswegs ein und dasselbe wie der „Körper“, der als aus stofflichen Elementen gegenwärtig bestehender Organismus dem steten Stoffwechsel unterliegt. Die Körperelemente verändern sich bekanntlich fortwährend; der Leib aber bleibt, wenn

auch in stetigem Fortschritt (Wachsthum) oder allmählichem Niedergange (Entkräftung), der wesentlich identische, individuelle und erkennbare Typus der geistigen Persönlichkeit. So soll denn auch jener Auferstehungsleib nicht aus jenen früheren Körperelementen wie durch ein Zauberwunder hergestellt werden. Dies widerspräche als eine durchaus mechanistische Anschauung der Eigenart göttlicher Heilswunder, wie den erfahrungsmäßigen Gesetzen des Stoffwechsels. Vielmehr soll — „geheimnißvoll offenbar“, wie das neu wachsende Samen Korn aus der Verwesung des alten hervorsprießt (1 Kor. 15, 36; Joh. 12, 24) —, der Auferstehungsleib in unverweslicher Gestalt durch Gottes neuschöpferische Allmacht entstehen und jedem Menschen nach Gottes Willen der ihm eigene, charakteristisch ausgeprägte Leib gegeben werden (1 Kor. 15, 38 f.), entsprechend dem Zustande jener Vollendungswelt und der Individualität der Einzelnen.

Daran dürfen wir wohl auch die tröstliche Hoffnung knüpfen, daß die in der Gemeinschaft des Herrn Stehenden in jener herrlichen Vollendungswelt sich wiederfinden und wiedererkennen werden — was wir im Hinblick auf den leiblosen Zwischenzustand nicht zu behaupten wagten (i. o. S. 662 f.).

Nach der inneren Stellung und Eigenart der Persönlichkeit (ob gläubig oder ungläubig, ob für Gott oder wider Gott) wird nothwendig auch die äußere leibliche Erscheinung eine verschiedene sein, sei es in verklärter Schönheit für alle „schönen Seelen“, d. h. für alle Gottes Kinder, die als Glieder an dem „Leibe Christi“ (§ 49) der neuen Menschheit angehören werden (§ 61, 1); sei es in abschreckender, dämonischer Häßlichkeit, für die dem Reiche Satans angehörenden Seelen der Gottlosen und Antichristen. Aber Eins muß uns feststehen: Nur in Christo, dem leiblich Auferstandenen (1 Kor. 15, 20) und himmlisch Verklärten (§ 38), ist uns die Bürgschaft gegeben für die Gewißheit und Freude unseres Auferstehungsglaubens (i. o. § 55, S. 658).

Die Frage, ob — nach unserem Symb. apost. (i. § 61 sub b) — von einer „Auferstehung des Fleisches“ die Rede sein kann und darf, läßt sich nur cum grano salis bejahen. Wir wissen, daß Christus mit dem Aus-

spruch: „Das Fleisch ist nichts nütze“ (Joh. 6, 53) jenes Wort vom „Lebendig machenden Geiste“ verbunden hat. Und Paulus sagt ausdrücklich, daß „Fleisch und Blut“ das Reich Gottes nicht ererben können (1 Kor. 15, 50 vgl. 6, 13). Hier ist die rein körperliche und sündlich afficirte σὰρξ (i. § 21 S. 500 f.) gemeint. Der biblische Sprachgebrauch giebt uns aber ein Recht, das „Fleisch“ auch im Sinne der realen Leiblichkeit zu verstehen — namentlich im bewußten Gegensatz zu jener gnostisch-boketischen oder mystisch-schwarzgeistigen Verflüchtigung der Auferstehungshoffnung. Um dem Gedanken entgegenzutreten, als handle es sich hier nur um eine rein ätherische oder spirituelle Scheinleiblichkeit (wie etwa bei den höheren Geistwesen, i. § 17 sub c), hat die alte Kirche in ihrer Glaubensregel die resurrectionis carnalis betonen wollen. Und dazu hatte sie ein volles biblisches Recht (gegen Ab. Harnack). Denn sonst dürfte auch von einer Fleischwerdung (Enkarkosis) des Gottes Sohnes nicht die Rede sein (Joh. 1, 14), noch auch könnte Christus davon reden, daß Er uns sein „Fleisch“ zu essen geben wolle (Joh. 6, 53, selbstverständlich im geistlichen Sinne i. o. § 48 sub a). Ja, der Herr weist selbst darauf hin, daß Er als der Auferstandene nicht ein „Geist“ sei, sondern „Fleisch und Bein“ habe (Luk. 24, 39). Daher konnte Er auch dem Thomas sich zu fühlen und zu tasten geben (Joh. 20, 27), was ohne reale Leiblichkeit nicht denkbar wäre. Somit ist der Ausdruck „Auferstehung des Fleisches“ nur gegen den materialistischen Mißverständnis zu schützen, aber dem falschen Spiritualismus gegenüber vollberechtigt, ja nothwendig.

3. Mit der wunderbaren Weltvollendung (sub 1) und der allgemeinen Auferstehung (sub 2) erscheint erst die Möglichkeit gegeben für ein in der That auf die Menschen aller Zeiten sich beziehendes Weltgericht über die „Lebendigen und die Todten“. Dem christlichen Glauben ist es gewiß, daß es sich am Ende der Tage als „jüngstes Gericht“ vollziehen und die Entscheidung über das Geschick der Einzelnen herbeiführen wird. Die Einzelseelen kommen dabei nicht nur als (isolirte) Personen, sondern stets — ihrer echt menschlichen, geschichtsfähigen und socialen Eigenart entsprechend — als Glieder eines zu brüderlicher Gemeinschaft bestimmten Ganzen in Betracht, mögen sie nun als Gotteskinder eingefügt sein in den Organismus der Liebesgemeinschaft Jesu (i. o. § 49, 3), oder aber als Verächter der Gnade und Barmherzigkeit Gottes dem selbstherrlichen Weltreich sich angegliedert und unter dämonischem Einfluß das „Malzeichen des Thieres“ angenommen haben (i. o.

§ 58, S. 680 ff.). Aber immerhin soll bei diesem erschütternden Abschluß der ausgereiften Geschichts-entwicklung das Geschick der Einzelnen — nach dem allgemeinen Gegensatz von Gut oder Böse, Liebe oder Haß, Tugend oder Laster — zu einer Entscheidung (*κρίσις*) gelangen, durch die alle sittlich-religiösen Probleme, die uns hier beunruhigt haben, zu endgültiger Klärung kommen sollen (s. o. § 55, S. 631).

Das Endgericht selbst soll und wird doro-logisch sich kund thun, d. h. zur Verherrlichung Gottes des Vaters dienen; es vollzieht sich aber durch den Sohn, dem der Vater „das Gericht übergeben“ (Joh. 5, 22 ff.; Apostelg. 17, 31). Und der Sohn, der (sinnbildlich betrachtet) zur Rechten des Vaters thront (s. § 38, 3) und als solcher allwissend und allmächtig ist, wird jene Kundgebung und Entscheidung vollziehen — wie Er es ausdrücklich verheißen hat (Matth. 16, 27; 19, 28; 25, 31; Luk. 22, 30) — in Gemeinschaft seiner Engel und der verkärten Heiligen, die als seine „Zeugen“ (Märtyrer?) an der ersten Auferstehung theil haben (Offenb. 4, 4; 20, 4 ff.).

Der endgültige Urtheilsspruch, sowie jene „Scheidung“ der „Gerechten“ und „Ungerechten“ soll sich gemäß göttlicher Allwissenheit und Herzenskündigung, entsprechend seiner Barmherzigkeit und Heiligkeit (§ 5 ff.) mit Hinweis auf das werktthätige Verhalten des Einzelnen vollziehen.

Die heil. Schrift redet bildlich von dem „Buche des Lebens“ (Offenb. 5, 1 ff.; 13, 8; 17, 8; 20, 12 vgl. mit Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; 2 Mos. 32, 32 f.; Ps. 69, 29; Dan. 12, 1). Dieses weist uns hin auf die genau abwägende Gerechtigkeit Gottes — gleichsam ein Beweis für die das Einzelgeschick und das Einzelleben bis ins Detail berücksichtigende Vorsehung, durch welche alles Verborgene ans Licht gebracht werden soll (Röm. 2, 16).

Auffallend könnte es nur erscheinen, daß jenes Schlußurtheil sich vollziehen soll „nach den Werken“ oder „nachdem sie gehandelt haben bei Leibes Leben“ (s. § 57 S. 655 f.). Dies scheint der Rechtfertigung „allein aus Gnaden“ zu widersprechen. Wir haben aber bereits erkannt, daß die „Werke“ als Früchte des Glaubens hier in Betracht kommen, und daß sie — der freien Lebens- und Liebesbethätigung entsprechend, zu der ja einzig und allein Gottes Geist und Gnabengabe den sündigen Menschen befähigt

(§ 54) — bei jener Endkrisis den Gnadenlohn empfangen sollen. Bei jener Promulgation des Weltgerichts soll der Hinweis auf die werktthätige Liebesübung, weil sie Kundgebung der Gesinnung ist, als der für die Oeffentlichkeit geltende Gesichtspunkt der Beurtheilung gelten (Matth. 25, 41 ff.; Offenb. 20, 12 ff.).

Selbstverständlich kann sich jene allgemeine, aller Welt kund werdende Entscheidung, d. h. der solenne Act der Urtheilssprechung nur unter den oben (sub 1) von uns geschilderten (modificirten) Verhältnissen einer neugeschaffenen Verklärungswelt für Alle erkennbar und wahrnehmbar vollziehen. Wie und Wo sich dieses Urtheil über die tausend und abertausend Millionen Menschen, die je gelebt und durch die Auferstehung wieder belebt worden sind, vollziehen wird, — das bleibt ein Geheimniß göttlicher Majestät. Und es gehört mit zur demüthig-gläubigen Anerkennung seiner Alles überragenden und durchdringenden „Herrlichkeit“ — also zur christlichen Doro-logie — daß wir über die That-sache selbst, als eine durch Christi Wort verbürgte, nicht in Zweifel sind. Wie dürfen wir mit unserer an irdische Raum- und Zeitverhältnisse gebundenen kurz-sichtigen Erkenntniß darüber etwas Bestimmtes zu sagen oder gar ein absprechendes Urtheil zu fällen die Kühnheit haben!

Aber Eins fällt, ja muß dem mitfühlenden Christenherzen schwer fallen, zu glauben, daß mit jener Entscheidung und Endkrisis auch eine abschließende Scheidung, bezw. Seligkeit oder Verdammniß für alle Einzelnen verbunden sein soll. Die That-sache selbst kann nach den Worten der Schrift und dem Selbstzeugniß Jesu nicht bezweifelt werden. Ein Gerichtsspruch läßt sich überhaupt nicht denken, ohne die Möglichkeit jener Alternative der Freisprechung oder Verurtheilung. Läßt uns doch auch in dieser Hinsicht die gegenwärtige Erfahrung jene sich anbahnenden Gerichtswehen ahnen und heißt uns auf all die Krisen merken, durch die schon in diesem Weltlauf das Ungleichartige sich scheidet und Gesinnungsgemeinschaften sich bilden; wie wir denn schon oben (s. o. S. 633 f.) sahen, daß „Himmel“ und „Hölle“, Seligkeit und Verdammniß nicht schlechthin „ienseitige“ Begriffe sind. Gottes

langsam, aber trefflich fein mahrende Mühlen werden schließlich dem flüchtigen Mischzustande ein Ende machen und den Weizen von der Spreu sichten (Matth. 3, 12 vgl. mit Hos. 13, 3). Der Ausfaat entspricht die Erndte. Dann soll erkennbar werden, was guter und was Unkrautsame war (Matth. 13, 25. 38; Gal. 6, 8). Ohne Bild: die wahren Gotteskinder, die sich als die von Gott „Erwählten“ auch als die bis ans Ende „Bewährten“ erwiesen haben (§ 51) und zwar weil sie im Glauben an die Gnade Gottes in Christo sich durch den hl. Geist haben rechtfertigen und heiligen lassen (§§ 53 f.), sollen als die „Wiedergeborenen“ auch zur himmlischen „Wiedergeburt“ und Verklärung gelangen, d. h. zur beseligenden Lebens- und Liebesgemeinschaft im vollendeten Gottesreiche, wo der Himmel auf Erden und die Erde himmlisch durchleuchtet sein wird.

Andererseits gelten als von Gott Gerichtete und Verdamnte nur diejenigen, die sich im Unglauben verfestigt und aller Gnadenanerbietung in Christo bis ans Ende, (ja selbst in jenem Zwischenzustande s. o. § 57) bewußt widerstanden und so durch die Sünde wider den heil. Geist bis zur vollen Gerichtsreife gelangt sind (vgl. § 51, S. 544 f.). Daß dabei, während für die Seligen im Himmelsreiche eine schön und reich gegliederte Mannigfaltigkeit zu Tage treten wird (s. § 61, 1), für die Verworfenen im Höllenreiche, d. h. in der local und qualitativ nicht näher bestimmbarcn Stätte der Dual verschiedene Formen oder Grade der Unseligkeit möglich oder wahrscheinlich sind, darf im Hinblick auf bestimmte Aussagen der Schrift (Luk. 10, 12; 12, 47 f.; Matth. 10, 15; vgl. 1 Kor. 15, 38. 41) nicht bestritten werden. Die wesentliche Verschiedenheit besteht nur, wie in der friedereichen Gottesgemeinschaft einerseits, so in der fiedelosen Gottesferne andererseits. Daß die „Gottlosen“ in diesem Zustande der Unseligkeit dem heiligen Zorne des ewigen Richters unterstellt bleiben und so — weil von Gott, dem Quell des Lichts und des Lebens geschieden — dem „anderen“ d. h. ewigen Tode verfallen (s. § 24, S. 549 f. vgl. Offenb. 20, 13; 2, 11), ist nur die Folge ihres selbstgewollten, bis zur dämonischen

Geistflästerung gesteigerten Neinsagens (s. Bd. II, 1 S. 526). Ihre „Dual“ — wenngleich unter dem Bilde des ewigen „Feuers“ (Matth. 24, 41; Mark. 9, 44 f.; Offenb. 21, 8), aber auch der „äußersten Finsterniß“ mit „Heulen und Zähneklappen“ dargestellt (Matth. 8, 12; 22, 13 2c.) — wird vor Allem eine seelische sein und als ewig nagender „Wurm“ des Gewissens sich kund geben (Jes. 66, 24; Mark. 9, 44 vgl. Jud. 6 ff.).

Ob dieses scheinbar dualistische Weltziel, wie überhaupt der Gedanke und die Wirklichkeit einer ewigen Verdammniß, der unselfellen Gottesliebe und der ungetrübten Seligkeit der Gotteskinder nicht widerspricht, wird unser nächster Schlußparagraph zu untersuchen haben.

§ 60. Zusammenfassung.

1. Mit der endgeschichtlichen, aller Welt sichtbar werdenden Erscheinung (Epiphanie, Parusie) des erhöhten Christus (§§ 38. 42. 59, 1) soll sich am „jüngsten Tage“ die schließliche Verherrlichung (Dogologie) des dreieinigen Heilsgottes (§ 7) durch eine wunderbar-neuschöpferische (§ 12) Weltverklärung vollziehen, die eine erschütternde Weltkrisis zur nothwendigen Kehrseite hat.

2. Damit hängt die allgemeine Auferstehung der Verstorbenen und die Umwandlung der dann noch Lebenden zusammen, so daß für den christlichen Glauben mit der „Auferstehung des Fleisches“, als Herstellung einer unverweslichen Leiblichkeit, das Gericht über „die Lebendigen und die Todten“ ermöglicht erscheint.

3. In jenem Endgericht wird Gott der Herr durch seinen Sohn Jesum Christum in Gemeinschaft mit den Engeln (§ 17) und den bereits verklärten Heiligen (§ 59) die Scheidung der „Gerechten“ und „Ungerechten“ — unter Hinweis auf das werththätige Verhalten der Einzelnen — gemäß seiner unendlichen Barmherzigkeit und Heiligkeit (§§ 6 ff.) vollziehen. Dann sollen die „Erwählten“ (§ 51), d. h. die aus Gnaden durch den

heil. Geist gerechtfertigten Gläubigen (§§ 53 f.) in dem himmlisch verkärten Gottesreiche zur ewig beseligenden Lebensgemeinschaft gelangen, während die bis ans Ende Ungläubigen (§ 24, 3) und Verstockten (§ 51, 2) gemäß ihrer selbstgewollten unseligen Gottesferne dem heiligen Jorne (§§ 6 u. 9) des ewigen Richters in der „Hölle“ unterstellt bleiben und dem ewigen Tode verfallen.

Ann. Schriftbeweis u. f. ad § 61, a.

§ 61. Gott Alles in Allem.

Der schon hervorgehobene scheinbare Dualismus im Weltziel darf schlechterdings nicht als ein wirkliches zwispältiges Resultat der gottgeleiteten und gottgewollten Gesamtentwicklung der Menschheit angesehen werden. Es ist nicht so, als stünden Gottes Reich und Satans Reich nunmehr wie geschiedene Machtphären ewig einander gegenüber. Die Unmöglichkeit, ja die Undenkbarkeit einer solchen Doppelherrschaft wird sich uns einerseits (positiv) aus dem tieferen Verständniß jener seligen Gottesgemeinschaft (§ 60, 3) im Reiche der erlösten Gesamtmenschheit ergeben (sub 1). Andererseits werden wir (negativ) durch Abwehr falscher Vorstellungen über die Verdammniß jener Voraussetzung eines gottwidrigen Dualismus ebenso entgegenzutreten im Stande sein, als der Annahme einer (terroristischen) Machtwirkung Gottes zur Beseligung Aller (sub 2). Endlich wollen wir, im Rückblick auf unser Gesamtsystem, aus dem Real- wie Idealprincip, dem „Christus für uns“ und dem „Christus in uns“ zu erkennen und nachzuweisen suchen, wie der Gott, der die heilige Liebe ist, doch schließlich Alles in Allem sein wird (sub 3).

1. Wir erinnern zunächst daran, daß an jener Vollendungswelt keineswegs eine etwa zufällig oder willkürlich prädestinierte Menge von Einzelindividuen (als *massa electionis*) theil haben soll, während eine wahrscheinlich noch zahlreichere Unmasse Verworfener (als *massa perditionis*) ihr gegenübersteht (s. dagegen § 51, 1). Der universelle, auf die Menschheit als solche sich beziehende

Heilsrathschluß, wie Gott ihn ewig in Christo gefaßt (§ 27), soll auch schließlich in herrliche Erfüllung gehen zur Ehre Gottes und zur Beseligung der zu ihm geschaffenen heilsfähigen Creatur (§§ 1 u. 16). Es handelt sich also nicht um die „Beglückung“ so und so vieler Einzelpersonen, denen — ideal ausgedrückt, im „Anschauungs-
genuß Gottes,“ real aufgefaßt in der „Nugnießung“ der Güter jener neuen Welt — eine besondere Prærogative zukäme. Dies wäre eine utopistische oder eudämonistische Jenseits-Theorie, die einen starken Beigeschmack von eingebildetem Egoismus an sich trüge. Die also denken und solches erhoffen, haben für den großartigen Reichsgedanken Jesu den Sinn verloren oder nie befaßt.

Die Menschheit als Eine, wie sie als gegliederter Leib geschaffen (§§ 12 u. 16), und wie sie in Christo erlöst und als gottwohlgefällige Menschheit verherrlicht worden (§§ 33 ff.), soll auch selig werden d. h. zu jener vollendeten Freiheit der Kinder Gottes gelangen, die da Eins ist mit der Liebe zu Christo, dem gottmenschlichen Haupte. Damit ist auch jede Monotonie oder Gleichartigkeit der Seligen ausgeschlossen. Ja, selbst jene weit verbreitete, auch unter gläubigen Christen vielfach herrschende Erwartung einer mit der „Ewigkeit gesetzten unendlichen Dauer“ — um nicht zu sagen „Langeweile“ — eines gleichmäßigen und gleichartigen rein geistigen „Anschauungs-
genusses“ entspricht nicht dem gewaltigen Realismus der uns verheißenen leiblich verkärten Gotteswelt. Andererseits treten wir mit jener organischen Auffassung der vollendeten Reichsgemeinde auch jener mehr oder weniger materialistischen Auffassung eines muhammedanischen Paradieses entgegen, wo (nach Art des Schlaraffenlandes) sinnlicher Genuß ohne Thätigkeit, Freude ohne Wirksamkeit und selige Ruhe ohne selbststeigende Bewegung stattfinden soll. Das wäre ein geradezu gottloses Paradies für genussüchtige Menschenkinder. Im Reiche der Verklärung wird Alles fallen und schwinden müssen, was mit Sünde und Tod, mit fleischlicher Zeugung und krankhafter Entartung, kurz mit jener irdisch-zeitlichen Desorganisation der Menschheit in

Folge satanischer Versuchung zusammenhing (§§ 20 u. 24). Allein das Wesen unserer gläubigen Hoffnung auf Erden — jener Hoffnung, die wir uns in Noth und Tod, in Kreuz und Anfechtung durch das Vertrauen auf Gottes Verheißungswort bewahrt haben, soll sich dann durch die Erfüllung im göttlichen Sinne bewähren und verwirklichen.

Jedenfalls wird jenes ewige „Leben“ die zielsetzliche (leiblich-ideale und zugleich geistig-reale) Vollendung aller derjenigen Momente enthalten, die schon auf Erden zur Verherrlichung Gottes dienten und des Menschen Geist und Gemüth zu erheben im Stande waren. Alles was in der Schöpfungsordnung (§ 12) — abgesehen von der Sünde (§§ 19 ff.) — paradiesischen Charakter trug, Alles was uns durch die Erlösung in Christo bereits hier als Grund wahrer „Freude“ und seliger „Hoffnung“ bereitet war, Alles, was wir in Glaube und Liebe uns zum Besitz zu machen und in heißem Bemühen zu erringen suchten; vor Allem aber der beseligende „Friede“ eines von der Schuld befreiten Gewissens — wird dort im Reiche der Herrlichkeit zu dauernder Vollendung gelangen.

Dazu gehört nun aber neben der Hauptsache der innigen und ungestörten Verkehrs- und Lebensgemeinschaft mit dem sichtbar verkündeten Herrn jene reiche Mannigfaltigkeit einer neuen Welt in schön gegliederter Ergänzung des Einen durch den Anderen. Die ästhetisch vollendete Verkörperung aller göttlichen Ideale, sowie aller Kunstbestrebungen der Menschen, die köstliche Auflösung aller im gegenwärtigen Weltlauf uns zerquälenden Probleme, Misch-töne und Disharmonien, wird als erquickender Einklang in reicher harmonischer Fügung zur Wahrheit werden. Dies mag wohl die herrlichste Musik sein, — nicht geisterhaft, in einer „jenseitigen Welt über den Sternen und Wolken“ erklingend, sondern auf der neuen Erde unter dem neuen Himmel als Sphärenharmonie die Geister bewegend und die Herzen erquickend! Damit wird uns wohl auch die Freude an den gelösten Problemen der Wissenschaft und an den Erfolgen des Erfindungsgeistes — gleichsam als Grundtessagen irdischer Mühsal und menschlicher Geistesarbeit — zu theil

werden (vgl. die Parabel von der Verwerthung der vom Herrn uns anvertrauten „Pfunde“ Luk. 19, 12 ff. Matth. 25, 21; 24, 45 ff.). Selbstverständlich erscheint dann jede „Arbeit im Schweiße des Angesichts“, sowie alles fruchtlose Kämpfen und unzeitige Gebären ausgeschlossen. Allein die lebensvolle Thätigkeit, die freudige Wirksamkeit stetigen Schaffens, sowie das Erzeugen neuer Gestaltungen in immer vollendeteren Formen entspricht gerade dem Wesen einer zur Verherrlichung Gottes und zur Befeligung der Menschheit dienenden Welt. Getragen, gehoben und durchdrungen vom seligen Gefühle der Gottesgemeinschaft in Christo, werden wir dann die Allschönheit und die charaktervoll ausgeprägte Mannigfaltigkeit des Gottesreiches d. h. der Königsherrschaft des Herrn in der himmlisch verkündeten Erdenwelt sich verkörpern sehen und in ehrfurchtsvollem Staunen bewundern.

Schont sich doch der Herr selbst nicht, in durchaus realistischen Verheißungen — die selbstverständlich nicht grob materialistisch zu deuten sind, aber doch unverkennbar den Stempel geistleiblicher Verklärungs-gewißheit tragen —, den Seinen die Zusage zu machen, daß sie mit ihm „von dem Gewächs des Weinstockes neu trinken werden in seines Vaters Reich“ (Matth. 26, 29), ja, daß sie mit Abraham, Isaak und Jakob „zu Tische sitzen“ (Luk. 13, 28 f.; 14, 14; 22, 30) — also, wie der alte Hippel seine Pastoren humorvoll sagen läßt, nicht „eine lange Predigt hören“, sondern in der That das „Brot essen sollen im Reiche Gottes“ (Luk. 14, 15 vgl. Joh. 6, 46). Hat doch der Herr selbst auch nach seiner Auferstehung als der bereits Verklärte mit seinen Jüngern gegessen und getrunken (Luk. 24, 30, 39 ff.; Joh. 21, 10 ff.) Und sollen doch die zu paradiesischer Herrlichkeit Erhobenen von den „Früchten am Holze des Lebens essen“ und aus dem „Strome lebendigen Wassers“ in jener herrlichen „Stadt Gottes“ sich erquicken (Offenb. 21, 6; 22, 1 ff. vgl. Jer. 47, 1, 12; Jes. 64, 4 vgl. mit Joh. 4, 13 ff. 32 ff.; Offenb. 2, 7; 3, 20). Daher werden die selig gepriesenen, die „zum Abendmahl des Lammes berufen sind“ (Offenb. 19, 9 vgl. Luk. 14, 16; Matth. 22, 2 ff.). Dies Alles verbürgt uns die geist-leiblich geartete Wirklichkeit jenes himmlisch-irdischen Herrlichkeits-Reichs (Offenb. 4, 2; 5, 1; 21, 1 ff.; 2 Petr. 3, 13 f. vgl. Jes. 25, 6; 65, 13–21).

Ich möchte auch hier (vgl. oben S. 435 u. 645 ff.) Einsprache erheben gegen jene abstrakte Jenseits-Theorie, die nicht ohne eine gewisse Berechtigung den — freilich sehr anders gemeinten — Widerspruch eines Gegners wie D. Strauß wachrief (s. o. S. 651). In der geistvollen Schrift über „Schengel

und Strauß: Zwei Zeugen der Wahrheit" (1864, bes. S. 47 ff.) wies Moriz v. Engelhardt darauf hin, daß jener scharfsinnige Kritiker durch seine Bestreitung der „Anleihe beim Jenseits“ aller Art von frommer Täuscherei ein Ende machte. Das „Jenseits“ sei „der Liebling des sentimentalischen Unglaubens“; und — wie ich hinzufügen möchte — der heidnisch oder hellenistisch angehauchte Gefühlreligion. Mit vollem Recht stellt Engelhardt (S. 49) die Frage auf: Ist denn der Glaube an ein „Jenseits“ und an den Gott, der im „Jenseits“ wohnt, — ist jener bloße Himmels- oder Gottesglaube wirklich der Glaube derer, die das neue Testament geschrieben? . . Nur wer an den vom Himmel (d. h. von Gott) gekommenen (und wiederkommenden) Herrn glaubt, wird den Himmel offen sehen (vgl. Apostelg. 7, 55). „Die frommen Maskeraden sind fortan bedeutend erschwert, und die Feigenblätter, mit denen eine furchtsame und verlogene (fürs Jenseits schwärmende!) Theologie die Nacktheit ihres Unglaubens zu decken suchte, sind in Stücke gerissen“! —

Soll denn aber wirklich diese winzige „Erde“, die — wie neuerdings Troelsz-Lund (Himmelsbild und Weltanschauung etc., 1899, deutsch von Bloch) auszuführen suchte — nur „ein verschwindendes Tröpflein“ im Welteneere sei, so daß dadurch alle Dogmatik (und insonderheit die Eschatologie) des Christenthums „den Boden unter den Füßen verloren“ hätte — der Schauplatz sein für die endgeschichtliche Offenbarung und Verherrlichung Gottes? — Wir haben früher schon (Bd. II, 1 S. 293 f.) den Nachweis geliefert, welch eine Bedeutung für die christliche Weltanschauung die geozentrische Kosmologie hat. Diese „kleine“ Erde hat Christus, selbst vom „Himmel“ kommend, für die „kleine Heerde“ zur Stätte des „Reichs der Himmel“ gemacht. So wird sie denn im Reiche der Vollendung auch den „Himmel“ in sich schließen und der „Himmel“, d. h. Gott selber kraft seiner gnadenreichen Allgegenwart (s. Bd. II, 1 S. 146 u. 247) die Erde umfassen. Daher heißt es: die Seligen sind „im Himmel“, weil und sofern sie mit Christo die Himmelreichsgemeinde auf Erden darstellen (S. 38). — Ich verweise hier auf die feine Untersuchung über den Gebrauch des aramäischen Wortes „Himmel“ (ܡܝܬܝܬܐ) im Munde des Herrn bei G. Dalman: Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanon. jüd. Schriftthums und der aram. Sprache (1898, Bd. I S. 179; f. a. L. Reinhardt a. a. O. S. 73 ff.).

2. Aber muß nicht jener himmlische Friede und diese beseligende Erdenfreude der Vollendeten getrübt werden durch den schrecklichen Gedanken an die Verdammniß so und so vieler, ja vielleicht der großen Mehrzahl der Menschen und Geister, die von Gott und zu Gott geschaffen worden (§§ 16 f.) und nun doch

nicht zur Gottesgemeinschaft gelangen, ja dem heiligen Gotteszorne ewig unterstellt bleiben sollen (§ 60, 3)! Wer wollte es leugnen, daß sich hier für unser menschliches Mitgefühl, ja für unser ganzes Sinnen und Denken ein schweres Problem entgegenstellt. Wie ein schreiender Miston droht es die Gott verherrlichende Harmonie der Welt- und Reichsvollendung zu zerstören. Und wie kann der Gott der Barmherzigkeit und Liebe die Wege seiner Heilsoffenbarung mit diesem furchtbaren Zwiespalt enden lassen? Ist sein Arm zu kurz, seine Liebe zu ohnmächtig, um wirklich allen Menschen zur Seligkeit zu helfen, wie es doch sein „guter und gnädiger Wille“ ist (s. § 27, a)?

Nun, wir haben schon wiederholt darauf hinweisen müssen, daß Gottes Heils- und Liebeswillen nicht wie eine (determinirende) Naturmacht wirken, geschweige denn die Widerwilligen gleichsam „zum Himmelreich pressen“ mag. Dies wäre eines heilig sich selbst beschränkenden Gottes durchaus unwürdig. Es widerspräche auch direct seinem geordneten und bedingten Gnadenrathschluß (voluntas ordinata et conditionata s. o. S. 545 ff.). Diesem gemäß soll zwar Allen die Selbstentscheidung ermöglicht, ja durch Gottes Gnadenzusage, bezw. durch die Gnadenmittel (§§ 44 ff.) beschafft werden. Aber nie und nimmermehr wider ihren Willen (§ 52). Es ist dies ein durchaus berechtigter Anspruch der Freiheit, den wir in gewissem Sinne respectiren müssen. Wir dürfen die Menschen-seelen nicht zu selbstlosen Puppen göttlicher Allmachtswirkung herabsetzen. Vielmehr werden wir — wie Gott der Herr es ja schon in dieser Zeitlichkeit thut und in alle Ewigkeit nicht anders wollen kann — auch den grandiosen Reinsagern gewissermaßen ihr dämonisches Geistesrecht des Widerspruchs wahren. Freilich ist die Ausübung dieses Rechts das größte Unrecht. Und wer jenes „Recht“ mißbraucht und der überhandnehmenden „Ungerechtigkeit“ fröhnt (Matth. 24, 12), wird die schrecklichen Folgen zu tragen haben. Er gehört eben dann zu denen, die „zum Tode hin stolziren“, indem sie sich in ihrer selbstischen Eigenart verfestigen und „ausleben wollen“, aber als dämonische „Uebermenschen“ allendlich

dem „Aussterben“, d. h. dem Gericht der Geistesverfinsternung verfallen.

Gott will zwar nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Aber Er will es auf dem Wege der Wiedergeburt, in liebevoll befreiender Weise, nicht durch Zwangsmittel (§ 53). „Wer böse ist, sei immerhin böse!“ Dies ist ein Wort göttlich-heiliger Toleranz (Off. 22, 11). Gott respectirt damit auch die böse, ja selbst die dämonische Freiheit. Aber zu dauernder Frechheit der Selbstbehauptung darf sie sich nicht versteigen. Daher die Nothwendigkeit der zur Entscheidung drängenden Krisis schon hier auf Erden (§ 52, 2), sich zuspitzend in der Zeit der Vollendung! Es sollen und müssen Alle „reif werden zum Gericht“. Gott haßt die Lauheit und Halbheit des Zweiherrendienstes (Matth. 6, 24; Off. 3, 15). Kalt oder Warm, wider ihn oder für ihn — das ist die große Alternative! So muß der „Mensch der Sünde“ als „Widersacher“ offenbar werden (2 Thess. 2, 3 ff.) und dem Urtheil Gottes unterstellt werden. Auch dies dient zur Dogologie, d. h. zur Verherrlichung des heilig zürnenden Gottes, der wahrlich nichts unversucht lassen wird, um die Widerstrebenden durch seine Geistesmacht zu überwinden und — wie man sagt — „herumzuholen“. Aber nur auf dem Wege der gewaltig überführenden Geisteswirkung (§§ 43 ff.); nie und nimmermehr durch gewaltsam forcierte Machtentfaltung!

So muß uns also die Lehre von der Wiederbringung Aller (selbst der dämonischen Geistwesen!) als eine der göttlichen Toleranz und Selbstbeschränkung ins Angesicht schlagende, ja als eine der heiligen Gottesliebe widersprechende erscheinen (s. w. u. sub c). Auch der Gedanke einer allezeit noch offenen Bekehrungsmöglichkeit (hypothetische Apotastasis) widerspricht der Thatsache eines endgeschichtlichen Weltgerichts, dessen Gerechtigkeit uns über alle Zweifel jener gefühligen *doctores misericordiae* erhaben zu sein dünkt. Und wie die Seligkeit Gottes nicht gestört werden wird durch die selbstgewollte Unseligkeit der Gottlosen und Verworfenen, so auch nicht der in Christo der neuen Menschheit beschaffte Seelenfriede der Vollendeten. Denn sie werden es gelernt haben, nach Gottes Maßstab zu urtheilen und die tiefe Wahrheit der barmherzigen, wenn auch seinen heiligen Zorn offenbarenden Gerichtswege den Verstockten gegenüber zu verstehen.

Dazu kommt, daß es — wie wir oben sagten — nicht die Halben und Schwankenden sind, die in der „Hölle“ schmachten und „Qual leiden vor dem Angesichte des Herrn“, sondern nur die, an denen Gottes Geist und Gnadenanerbietung — bei stetig gesteigertem Widerstand ihrerseits — vergeblich gearbeitet, ja sie zu dämonischer Reife selbstgewollter Gottlosigkeit gebracht hat. Dadurch gehören sie in das ihrer Gesinnung entsprechende satanische Gebiet. Es ist dies gleichsam die tragische, ja wenn wir so sagen dürfen heillose Rehrseite der abschließenden göttlichen Heils offenbarung. Da treten uns — wie heilige Schauer beim Lesen einer Dante'schen *divina comedia* — die tiefen Schatten an dem Vollendungsgebilde des Reiches Gottes entgegen. Und im Gefühl der eigenen Sündengefahr und Verdammlichkeit müßten die Schrecken der Ewigkeit über unsere, in Zagheit und Zweifeln ermattende Seele kommen, wenn wir nicht durch den Christus für uns und in uns einen versöhnten Gott hätten, den wir kindlich anbeten.

Dabei dürfen wir uns die „ewige“ Verdammniß nicht nach unseren gegenwärtigen Zeitbegriffen als endlos dauernde Quälerei denken, die eine allmähliche Aufreibung zur Folge haben müßte; noch auch als eine vom Reich Gottes geschiedene Verselbständigung des satanischen Reiches, was wiederum den Charakter eines gottwidrigen Dualismus an sich trüge. Die „Dual“ will vielmehr intensiv gefaßt sein als ein verschärftes Gefühl des berechtigten Gotteszornes, als wurmartig nagendes Schuldbewußtsein. Und wenn in der Schrift (Offenb. 21, 8; vgl. 1 Joh. 5, 16 ff.) von dem „anderen Tode“ die Rede ist, so ist damit nicht bloß der Ausschluß von dem Leben in Gott gemeint, sondern die dauernde Entmächtigung des satanischen Reiches und der dämonischen Geistwesen. Und wenn wir auch Bedenken tragen müssen, von einer wirklichen Vernichtung (Annihilation) aller gottfeindlichen Elemente zu reden — denn dies wäre unvereinbar mit jener bleibenden qualvollen Empfindung (s. w. u. sub c) —, so können und müssen wir sie doch als eine Vernichtung (*καταργεῖν* s. w. u. sub a) oder als

Entgliederung (Dismembration) uns vorzustellen suchen. Das Reich des Bösen ist in der That dem „Tode“, d. h. der Ohnmacht und der Auflösung des organisch Zusammengehörigen (§ 24) verfallen.

Es sind also schließlich nicht zwei Reiche, die in Ewigkeit neben einander bestehen bleiben: Das Reich Gottes und Satans Reich. Es ist auch nicht, wie in der zeitlich irdischen Entwicklung, ein bleibender feindseliger Kampf der dämonischen Macht wider die göttliche Uebermacht anzunehmen, geschweige denn ein trotgender Triumph der titanenhaft wider Gott sich auflehrenden Geister der Verdamnten gegenüber der frommen Schaar der Gotteskinder und ihres Herrn. Im Gegentheil: es ist und bleibt zwar die „Kluft“ unüberbrückbar; aber die absolute, ja einzigartige Königsherrschaft Gottes in Christo ist nicht bloß factisch zur Verwirklichung gelangt, sondern wird auch — wenigleich in tragischer Dogologie — selbst von der Hölle und ihren Bewohnern in zitternder Ehrfurcht anerkannt werden müssen.

3. So prägt sich denn für uns, d. h. für unseren persönlichen Heilsglauben wie für unsere gesammte Glaubenslehre, die Heilsvollendung in der wirklichen und wahrhaften Reichsvollendung aus, zur Verherrlichung des dreieinigen Gottes und zur Befeligung der Gottesmenschheit in Christo. Dies bestätigt sich uns, wenn wir schließlich einen Rückblick werfen auf den Gang unserer systematisch fortschreitenden Untersuchung. Schon im ersten Haupttheil (§§ 1—31) wiesen uns unter dem Gesichtspunkte gottgesetzter Heilsbedingungen alle schöpferischen Liebeswege Gottes innerhalb der heilsfähigen und heilsbedürftigen Menschheit auf ihre ewige Heilsbestimmung hin (§§ 25 ff.). Die Ontologie (Abschn. I), d. h. die Lehre von Gottes (§§ 2 ff.), der Welt (§§ 12 ff.) und der Menschheit Dasein (§§ 16 ff.), führte uns durch die Hamartologie (Abschn. II), d. h. durch die Lehre vom Ursprung und Wesen (§§ 12 f.), von der Herrschaft (§§ 21 f.) und den Folgen der Sünde (§§ 23 f.), zur göttlichen Telco-logie (Abschn. III), d. h. zum Verständniß des Heilsratschlusses (§§ 25 ff.), wie er durch die Heilsanbahnung in Israel (§ 28)

und der Heidenwelt (§ 29) die „Fülle der Zeiten“ (§§ 30 f.) vorbereitete. — Im zweiten Haupttheil (§§ 32—61) traten uns die Erlösungs- und Gnadenthaten Gottes unter dem Gesichtspunkte der Heilsverwirklichung entgegen. Auch hier gipfelte die Christologie (Abschn. IV) als Heilsvermittlung in der Person des gottmenschlichen Heilandes (§§ 33—42), sowie die Pneumatologie (Abschn. V) als Heilsaneignung durch den Gottesgeist (§§ 43—54) in der Eschatologie (Abschn. VI), wo wir unter dem Gesichtspunkte der Heilsvollendung (§ 55) den Zwischenzustand der abgethienen Seelen (§§ 56 f.), die Reichsoffenbarung Jesu (§§ 58 f.) und die abschließende, mit der allgemeinen Auferstehung und dem Weltgericht verbundene Verherrlichung Gottes (§§ 60 f.) ins Auge faßten.

Eschatologisch ist also in gewissen Sinne unser ganzes „System“ orientirt, obwohl es ontologisch begann und christologisch begründet wurde. Die Heilswirklichkeit bot uns, ja mußte uns bieten die erfahrungsmäßige Grundlage für unseren Heilsglauben, aber auch für unsere Heilshoffnung. Und die in Christo offenbar gewordene Liebe Gottes des Vaters weckte durch seinen heil. Geist in uns jene anbetende Gegenliebe, die sich in kindlicher Dankbarkeit, in Ehrfurcht und Sehnsucht der Gnadengabe des dreieinigen Gottes freut und in der gottgeheiligten Bruderliebe zu werththätiger Fruchtbarkeit gelangt.

Werfen wir nun noch einen letzten Blick auf jenes Altarbild am Schluß der Principienlehre (vgl. Bd. I, S. 251 ff.), so dürfte nunmehr wohl jedem Leser des Werkes, wie dem Beschauer jener plastischen Darstellung klar werden, warum und in welchem Sinne das Soli Deo gloria den Gipfelpunkt des ganzen, in die Höhe strebenden Baues bildet. Mit der abschließenden Dogologie endet auch die Heils- und Glaubenslehre, und zwar im Sinne eines — wenn ich es, ohne mißverstanden zu werden, so nennen darf — gesund-christlichen Pan-Theismus.

Daß ich hier nicht jene (monistisch sich nennende) All-Vergötterung meine — etwa im Sinne einer unpersönlichen Naturkraft (à la Feuerbach-

Hädel) —, noch auch mich zur phantastischen Höhe der speculativen Geistphilosophie versteige — etwa im Sinne eines göttlichen Bewußtseinsprocesses (à la Hegel-Hartmann) —, ergibt sich aus meinem ganzen, in der Christocentrischen Lehre vom persönlichen Heilsgott wurzelnden Systeme. Daß aber gerade für den Heilsglauben schließlich Gott in seiner Reichsherrlichkeit als der „Alles in Allem Seiende“ offenbar werden soll (1 Kor. 15, 28), ja schon gegenwärtig es ist, weil „von ihm und durch ihn und zu ihm alle Dinge sind“ (Röm. 11, 36) — dies giebt uns ein Recht von einem christlichen Pantheismus — oder sagen wir lieber Panentheismus? — zu reden. Wir lernen so Gott nicht bloß „über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“, sondern auch „in allen Dingen“ — den kleinsten, wie den größten — suchen und finden, ja, ich möchte sagen, tastend fühlen (Apostelg. 17, 26 f.) und uns in überwältigter Liebe anbetend vor ihm beugen.

Daß für die christlich-theistische Weltanschauung, die wir durch unser ganzes System zu begründen versucht haben, der gekreuzigte und auferstandene Christus den Mittelpunkt bildete, ja als der „Christus für uns“ das Realprincip, als der „Christus in uns“ das Idealprincip war, aus dem heraus sich uns alle einzelnen Glaubenslehren ergaben und nachweisen ließen, darauf sollen die Fundamentstufen unseres Altarbildes hinweisen. Dort treten jene beiden, sich gegenseitig bedingenden Centralgedanken als die leuchtenden Brennpunkte hervor. Ja, daß jener Gott den Vater verherrlichende dogologische Gipselspruch (soli Deo gloria) christo- und stauvocentrisch gemeint sei, zeigt sich daran, daß alle sechs Abschnitte des Lehrgebäudes sich um das Christomonogramm (in dem mittleren Spitzbogen) herumschmiegen, von beiden Seiten umrahmt von dem A und D, das gemäß der Apokalypse mit gleichem Recht auf Gott den Schöpfer (Offenb. 1, 8; 21, 8 f.), wie auf Gott den verherrlichten Sohn (Offenb. 1, 11. 18) in dogologischer Weise bezogen werden muß. Daß aber der Vater durch den Sohn nur in der Kraft des heiligen Geistes auf uns und in uns wirkt, dies soll die Taube (vgl. Matth. 3, 16; Mark. 1, 10; Luk. 3, 22) zwischen dem solā gratiā und solā fide andeuten. Das solā gratiā weist darauf hin, daß lediglich der „Christus für uns“ von Seiten Gottes das Heil dem sündigen Menschen zu beschaffen und zu verbürgen vermag; und das solā fide deutet an, daß einzig und allein der Christum ergreifende und vom heiligen Geist durchs Wort vom Kreuz erzeugte Heilsglaube, d. h. also der „Christus in uns“ den sündigen Menschen zur Rechtfertigung und Wiedergeburt in beseligender Gotteskindschaft bringen kann.

So hat sich uns denn — wie in den beiden Spitzbögen links und rechts vom Mittelbau zu Tage tritt — nicht bloß durch das ganze System,

sondern insbesondere durch unsere Lehre von der Heilsvollendung die Theologia crucis als die Theologia lucis bewährt. —

a) Bevor wir das abschließende Resultat unserer dogologischen Untersuchung zusammenfassen (s. w. u. S. 737 f.), werfen wir noch einen Blick auf die biblische Grundanschauung von der Wiederkunft Christi zum Weltgericht, von der allgemeinen Auferstehung und von der schließlich Entscheidung zum Heil oder Unheil, Seligkeit oder Verdammniß. Da wir in unserer ganzen eschatologischen Lehrdarstellung stets den Schriftgedanken gefolgt sind, wollen wir uns hier nur noch diejenigen Aussagen vergegenwärtigen, die — namentlich im Hinblick auf den modernen Gegenstand (s. w. u. sub c) — von entscheidender Bedeutung geworden sind für die kirchliche Bekenntnißbildung und Lehrüberlieferung in diesen eschatologischen Hauptfragen (s. w. u. sub b).

Da tritt uns denn zunächst das wiederholte feierliche Selbstzeugniß Jesu von seinem Kommen zum Gericht entgegen. Sichtbar, in der „Herrlichkeit seines Vaters“ (ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς) und „mit seinen heiligen Engeln“ (μετὰ τῶν ἁγέλων αὐτοῦ) soll diese Parusie und Epiphanie sich vollziehen (Matth. 25, 31), wenn Er „kommen wird in der Wolke mit großer Macht und Herrlichkeit“. Dies hebt Er nicht bloß mit zuversichtlicher Gewißheit seinen Jüngern gegenüber hervor (Matth. 16, 27 vgl. Apostelg. 1, 11). Er verkündigt es auch vor allem Volk in seinen eschatologischen Reden (Matth. 24, 27 ff.; Luk. 17, 21 ff.; 21, 27). Ja, Er spricht das ungeheure Wort aus, das in dem Munde eines „bloßen Menschen“ den Charakter dämonischer Lästerung an sich trüge: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht“ (Matth. 24, 35; vgl. Luk. 21, 26; 1 Thess. 5, 2 ff.; 2 Petr. 3, 7 f.; Offenb. 20, 11; 21, 27). Endlich — was meines Erachtens entscheidend ist für den gewaltigen Ernst dieser Worte — vor dem feindlichen Gericht, vor Kaiphas, der Jesum beschwört, ihm zu sagen, ob Er „Christus, der Sohn Gottes sei“, bestätigt Er nicht nur das Bekenntniß seiner Messianität (s. o. S. 61 ff.), sondern fügt (wohl mit Beziehung auf Dan. 7, 13) hinzu: „von nun ab (ἀπ' ἄρτι) werdet ihr sehen den Sohn des Menschen sitzend zur Rechten der Kraft (Gottes) und kommend auf den Wolken des Himmels“ (Matth. 26, 64; Luk. 21, 27; 22, 68 f.: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ). Dieser Ausspruch des Herrn wurde ein Hauptentscheidungsgrund für das Todesurtheil, das man über ihn wegen dieser „Gotteslästerung“ fällte (Matth. 26, 65 f. vgl. Joh. 10, 33). So wird Er zum Märtyrer, d. h. zum Blutzeugen für die Wahrheit und Wirklichkeit seiner Wiederkunft zum Gericht (Matth. 25, 31 ff.; Offenb. 20, 11 ff.). Diese Wahrheit bestreiten oder auch nur in zweifelndem Halbglauben bei Seite schieben — wie die „Modernen“ thun (s. w. u. sub c) — heißt nicht

nur Jesum einer schwarmgeistigen Selbsttäuschung für fähig erachten, sondern ihn einer an Wahnwitz streifenden Selbstverherrlichung zeihen!

Auch im Johannes-Evangelium — wo die Erwartung der baldigen (sichtbaren) Wiederkunft zum Gericht (nach der bereits geschehenen Zerstörung Jerusalems) zurücktritt —, wird doch zweierlei entschieden festgehalten: 1. daß allein in Christo sich das Gericht, wie über den Fürsten dieser Welt (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), so über alle diejenigen, die seinem Worte widerstreben (Joh. 3, 18 ff.) am „jüngsten Tage“ (Joh. 12, 48) vollziehen wird (vgl. Joh. 5, 22 ff.: *ὁ πατήρ κρίνει οὐδέν, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ, ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱόν, καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα* vgl. Joh. 8, 28 ff.; Apostelg. 17, 31; Phil. 2, 10 f.). Sodann 2. betont der scheidende Herr speziell seinen Jüngern gegenüber, daß Er „wiederkommen“ werde (*πάλιν ἔρχομαι* Joh. 14, 3) und sie „zu sich nehmen“, daß sie seien, wo Er ist (Joh. 12, 20; 16, 22 *πάλιν ὁμιλοῦμαι ὑμῖς*; 17, 24; vgl. Apostelg. 1, 11).

Daß mit dieser seiner Wiederkunft eine elementare Veränderung der „Himmelskräfte“ (*δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*) verbunden sein werde, um die Weltpalingenesie in Verbindung mit dem Weltgericht zu ermöglichen (Matth. 19, 28) und sein Himmelreich auf der „neuen Erde“ herzustellen (Luk. 22, 29), sagt der Herr ausdrücklich (Matth. 24, 29) und bestätigen die Apostel. So heißt es an der Hauptstelle 2 Petr. 3, 12 f.: daß „wie durchs Feuer“ ein „neuer Himmel“ und eine „neue Erde“ bereitet werden sollen, in welchen Gerechtigkeit wohnt und zwar „nach seiner Verheißung“ (*κατὰ τὸ ἐπαγγελῆμα αὐτοῦ*; vgl. Jes. 65, 17; 66, 22 und vor Allem Offenb. 21, 1. 27). Auch der Apostel Paulus tröstet die Gläubigen durch den wiederholten Hinweis auf den „Tag unseres Herrn Jesu Christi“ (*ἀποκάλυψις . . . καὶ ἡμέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χρ.* 1 Kor. 1, 7 f.) und die „Erscheinung seiner Gegenwart“ oder „Ankunft“ (*ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας* 2 Thess. 2, 8; 1 Tim. 6, 14 vgl. mit 1 Thess. 4, 15 f.). Dann soll auch alle „Creatur“ befreit werden von der „Sklaverei der Vergänglichkeit“ (*ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς*) zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21: *εἰς τὴν ἐλευθέρειαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ*). Damit hängt aber das „Warten auf unseres Leibes Erlösung“ (*ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν* Röm. 8, 23; vgl. 2 Kor. 5, 2 ff.; 1 Kor. 15, 12 ff.) aufs Engste zusammen.

Dies führt uns auf den zweiten Hauptpunkt: Ist die allgemeine „Auferstehung“ (und zwar mit dem Zusatz: *carnis resurrectio* Symb. ap. III) und insbesondere ist die Annahme einer doppelt gearteten Auferstehung des Lebens (*ἀνάστασις ζωῆς*) und des Gerichts (*ἀνάστασις κρίσεως*) biblisch begründet?

Was zunächst die erstere Frage, d. h. die Wirklichkeit, Möglichkeit und Eigenart des Auferstehungsleibes anlangt, so haben wir schon oben (S. 708) dargelegt, daß nach Christi Wort (Matth. 22, 30) in der „Aufersteh-

ung“ (*ἐν τῇ ἀναστάσει*) eine geschlechtlich geartete Gemeinschaft (*γαμεῖν*) nicht mehr bestehen wird, wie denn auch Paulus (1 Kor. 6, 13) hervorhebt, daß die *καμία* (der materielle, grobkörperliche, irdisch geartete Leib) abgethan sein wird (vgl. Mark. 12, 25 ff.; Luk. 20, 35 f.). Wenn es aber an der obigen Stelle heißt, sie werden sein „wie die Engel im Himmel“ (*ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ* vgl. Luk. 20, 36: *ὡς ἄγγελοι*), so haben wir als den Vergleichungspunkt (*tertium comparationis*), wie der Zusammenhang lehrt, nicht die Leiblosigkeit, sondern eben nur die Gehelofigkeit uns zu denken. Ist es doch insbesondere der Herr, der den Sadducäern gegenüber (Matth. 22, 28), die die Auferstehung des Leibes leugneten, diese letztere als eine durch die Schrift A. T.s bereits verbürgte bestätigt. Denn nicht nur auf Grund der Apokryphen (2 Makk. 7, 9 ff.; Weisheit Sal. 3, 1 ff.; 5, 17 ff.) bekannten sich die Pharisäer zu dieser Lehre. Sie ist — wenn auch nicht, wie v. Hofmann meint (Schriftb. II, 2 S. 490 ff.), bereits durch den Namen Eva, als der „Mutter aller Lebendigen“ (1 Mos. 3, 20 f.) — so doch durch die alttestamentlichen Propheten und Psalmen verbürgt (vgl. bes. Jes. 26, 19; Hof. 13, 14; Dan. 12, 2; Ps. 16, 10 f.; 17, 15; 49, 16; 73, 16). Berufst sich doch auch der Verfasser des Hebräerbriefes darauf, daß Abraham, da er seinen Sohn Isaak opferte, es in dem Glauben gethan, daß Gott auch von den Todten erwecken könne (Hebr. 11, 19). Auch jene Sehnsucht, im heiligen Lande begraben zu werden (1 Mos. 50, 24), wird auf solchen „Glauben“ zurückgeführt (Hebr. 11, 22). Zu verweisen wäre hier auch auf den Ausspruch der Martha Joh. 11, 24.

Aber erst in Christo, dem Auferstandenen (§ 38), der von sich sagen konnte, Er sei „die Auferstehung und das Leben“ (Joh. 11, 25), ist der freudige und zuversichtliche Glaube an unsere leibliche Auferstehung verbürgt. Dies tritt sofort in der grundlegenden apostolischen Predigt zu Tage (Apostelg. 4, 2; 17, 31 etc.). Namentlich ist das ganze 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes dafür beweisend, daß mit dem Zweifel an der (leiblichen) Auferstehung der Todten auch die (leibliche) Auferstehung Christi in Frage gestellt würde (1 Kor. 15, 12 ff.). Sein Leben ist unser Leben (Joh. 5, 22 ff.). Weil sein Geist in uns wohnt, dürfen wir dessen gewiß sein, daß Er auch unsere „sterblichen Leiber“ (*θνητὰ σώματα* Röm. 8, 11 vgl. 2 Kor. 5, 5) werde lebendig machen. Ja, „die Auferstehung Jesu Christi von den Todten“ ist als eine bloß geistige gar nicht zu denken oder zu verstehen (s. o. S. 152 ff.), so daß sich die sogen. moderne Umdeutung des Begriffs unter Beibehaltung des Wortes als ebenso geist- und sinnlos, wie als schriftwidrig erweist (s. o. S. 162 ff.). Wie sie in Adam Alle sterben, so werden sie auch in Christo Alle lebendig gemacht werden (1 Kor. 15, 21 ff.; Röm. 5, 12. 18). Durch die leibliche Selbstdarstellung und Verklärung Christi sind auch die Apostel erst „wiedergeboren worden zu einer lebendigen

Hoffnung" (1 Petr. 1, 3 vgl. Röm. 1, 4; 6, 5; Phil. 3, 10; 1 Petr. 3, 21) und Zeugen geworden seiner, wie unserer leiblichen Auferstehung (Apostelg. 1, 22; 2, 3; 4, 33; 17, 18; 2 Tim. 2, 18).

Dass sie im realen Sinne auch als leibliche Umwandlung eintreten soll, beweisen Stellen wie 1 Kor. 15, 51; 1 Theff. 4, 15 ff. (vgl. 2 Kor. 5, 2 ff.; Röm. 8, 23 ff.). Zwar ist es — wie oben gesagt — nicht derselbe (sterbliche) Fleischesleib, den wir auf Erden getragen, sondern ein *σῶμα πνευματικόν* (1 Kor. 15, 43–44), aber doch in wirklicher Analogie mit dem *σῶμα Χριστοῦ* (1 Kor. 15, 45); denn in „sein Bild“ sollen wir verklart werden (v. 49). Wie nun sein Bild, als des Auferstandenen, sichtbar, greifbar und fühlbar war (s. o. S. 658 f. vgl. Joh. 20, 27; Luk. 24, 39 ff.), wie Er selbst in unser „Fleisch“ (*σάρξ*) hat kommen wollen (Joh. 1, 14; vgl. 1 Joh. 1, 1 ff.; 4, 3 ff.) und uns sein „Fleisch“ zu genießen geben will (Joh. 6, 51 ff.), so dürfen wir auch trotz 1 Kor. 15, 50 (Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben vgl. Röm. 7, 24 f.) von einer *ἀνάστασις τῆς σαρκός* reden, um unseren Glauben an die Realität auch des himmlischen Auferstehungsleibes (*σῶμα ἐπουράνιον*) gegenüber spiritualistischen Umdeutungsversuchen zu wahren.

Gilt dies aber für alle Todten und überhaupt für alle Menschen, so ist damit — abgesehen von der ersten Auferstehung der Gerechten (Offenb. 20, 5 ff. s. o. S. 696 f.) — ein doppelte Auferstehung zum „Leben“, und zum „Gericht“ die selbstverständliche Folge. Sie wird auch ausdrücklich von Jesu gelehrt (Joh. 5, 29) und von den Aposteln vorausgesetzt (vgl. Luk. 14, 14 *ἀνάστασις τῶν δικαίων*; Ebr. 11, 35 *κρίτιον ἀνάστασις*), sofern wir „Alle“ vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden müssen und ein Jeglicher (*ἐκαστος*) empfangen soll, nachdem er gehandelt hat bei Leibes Leben (2 Kor. 5, 10; vgl. Röm. 2, 16; 14, 10; Ebr. 9, 27).

Damit sind wir an die hochwichtige und ernste Frage herangetreten, ob die heil. Schrift uns nöthigt, im Zusammenhange mit dem allgemeinen Weltgericht, eine dauernde oder ewige Verdammniß der Gottlosen anzunehmen. Schon im A. T. wird sie vorausgesetzt (s. bes. Dan. 12, 2). In dem Munde Jesu aber, der fleischgewordenen Gottesliebe, muß es uns besonders schmerzlich berühren, daß Er so entschieden von der „ewigen Strafe“ (*κόλασις αἰώνιος*) spricht (s. bes. Matth. 25, 46 vgl. Luk. 16, 18 ff. u. 2 Theff. 1, 9 *ὀλεθρος αἰώνιος*) und von dem „Wurm, der nicht stirbt“ (Mark. 9, 44 ff. vgl. Jes. 66, 24) und von der Hölle (Gehenna, im Unterschiede von Hades s. Matth. 5, 22, 29 f.; 10, 28; 18, 9; Luk. 23, 33 u. § 57, a), aus der es keine Errettung giebt. Ja, in der Offenbarung Johannis wird sogar der Ausdruck „in die Aeonen der Aeonen“ gebraucht (Offenb. 20, 10; vgl. 2 Petr. 2, 17). Soll denn wirklich für die Verschuldung zeitlicher Art eine Strafe von ewiger Dauer eintreten? Dies scheinen

doch incommensurable Größen zu sein! Solch ein Gottesgericht dünkt uns hart und ungerecht!

Alein gegen ein derartig schnelles, ja triviales Urtheilen und leichtfertiges Gerede haben wir, gemäß der Schrift, zweierlei zu erwidern. 1. Gegenüber dem heiligen Ernst des Gotteszornes, der „hinunterbrennt bis in die Hölle“ über alle diejenigen, die in der Sünde beharren wollen, wird deren Schuld, als eine ungesühnte, auch eine „bleibende“ (Matth. 18, 34; 5, 26 vgl. Joh. 9, 41); demgemäß ist auch die Strafe eine dauernde (Joh. 3, 18, 36: *ὃ ὁρῶν τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ*). Denn hier, bei der ewigen Verdammniß, handelt es sich nicht um jene Sünden der Unwissenheit, für die der Herr selbst die Vergebung erbittet (Luk. 23, 34 vgl. Joh. 17, 20). Mit voller Bestimmtheit sagt Jesus (Matth. 12, 31): *πᾶσα ἁμαρτία* — ja selbst die *βλασφημία* — *ἀφεθήσεται* (Jut.), d. h. wird vergeben werden (selbstverständlich unter Voraussetzung eingetretener Buße, s. o. S. 544 f., vgl. 1 Joh. 5, 17: *ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον*). Nur von der „Lästerung des heil. Geistes“ (s. Bd. II, 1 § 23 S. 526), also von der ausgereiften, bewußten Verstockungsünde heißt es, daß sie nicht werde vergeben werden (*οὐκ ἀφεθήσεται*, Jut.) und zwar mit dem Zusatz: „weder in diesem Weltlauf, noch in dem zukünftigen“ (*οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* Matth. 12, 32 vgl. mit Luk. 12, 10). Ich verweise besonders auf die Parallelstelle Mark. 3, 28 f., wo es von dem den heil. Geist lästernden heißt: *οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἐνοχὸς ἔστιν αἰώνιον ἁμαρτημάτων*! Also: der dauernden Strafe entspricht die verfestigte Schuld, die eine Buße ausschließt (vgl. Ebr. 6, 4 ff.; 10, 26). Dies ist jene „Sünde zum Tode“ (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*), von der Johannes, der Apostel der Liebe, uns sagt, daß man nicht für sie bitten solle (1 Joh. 5, 16), eben weil sie unvergebbar sei (s. o. S. 610). Daher heißt es auch von denen, welche dem „anderen Tode“ (*ὁ δεύτερος θάνατος*, Offenb. 20, 6, 15, f. § 24 S. 552) verfallen, daß sie fort und fort — trotz der endgeschichtlichen Offenbarung göttlicher Zorngerichte — unbußfertig in der Lästerung beharren (Offenb. 16, 9, 11, 21 vgl. 2 Petr. 2, 1 ff. 10 f.). Und nur von den dauernd „Ungläubigen“ sagt der Herr (Mark. 16, 16), daß sie „verdammte“ werden. Vgl. meine Schrift, *De pecc. in Spir. S. qua cum eschatologia contineatur ratione* p. 145 ff.

Sodann aber müssen wir 2. Nachdruck darauf legen, daß der Begriff „Ewig“ (*αἰώνιος*, hebr. עָדָיִךְ vgl. Ps. 24, 7 ff.; 26, 5 mit Röm. 10, 23; 2 Tim. 1, 9; Tit. 1, 2) nicht nothwendig absolute Endlosigkeit, sondern nur (für uns Menschen) unbegrenzbare und unabsehbare Dauer andeuten soll. Die lebensvolle „Ewigkeit“ (Zeitbeherrschung und stetige „Gegenwart“ s. Bd. II, 1 S. 248) ist nur dem Reiche Christi und seinen gläubigen Reichsgenossen verheißen (Joh. 3, 16; 6, 47; Offenb. 1, 18; 4, 9: *ὅτι εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* vgl. 5, 13 f.; 15, 7 u.). Die Verdammniß aber erscheint

nur über diejenigen dauernd, d. h. für uns unabsehbar verhängt, die als die „Unbarmherzigen“ auch ein „unbarmherziges Gericht“ (*κρισις ἀνέλεος*, Jak. 2, 13) erfahren müssen (vgl. Matth. 5, 7; 18, 30. 34; 23, 33; *κρισις τῆς γενένης*: 25, 45 f.). Gott hat sich auch ihrer erbarmt (Röm. 11, 32: *ἐνὰ τοὺς πάντας ἐλέησεν*); aber sie haben nicht gewollt (Matth. 23, 37: *οὐκ ἠθελήσατε*). Nach ihrer Herzensstellung — ich erinnere an den *νόος τῆς ἀπωλείας* Joh. 17, 12 —, die nur der Herr kennt und zu beurtheilen vermag, und gemäß ihrer Lebensbethätigung (*κατὰ τὰ ἔργα*) soll sich das Endgericht als ein gerechtes im vollsten Sinne vollziehen (Matth. 7, 21 ff.; 16, 27; 25, 31 ff.; Joh. 5, 28 f.; Röm. 2, 6; 2 Kor. 5, 10; Phil. 4, 3; Offenb. 14, 13; 20, 12). Vgl. Bd. II, 1 S. 584 ff.

Hier zeigt sich uns nun die relativ berechnete, ja auch biblisch begründete Hoffnung auf eine schließliche Gesamt-Erlösung der Gottesmenschheit. Mit der „Einen Heerde“ unter dem „Einen Hirten“ ist zwar nicht die Wiederbringung aller Einzelnen ausgesagt (wie z. B. D. Schrader a. a. O. S. 39 f. meint). Dies widerspräche ausdrücklich dem Gerichtsauspruch des Herrn in Betreff jener Scheidung der „Schafe von den Böcken“ (Matth. 25, 32 f. vgl. Joh. 17, 12: *ὁ νόος τῆς ἀπωλείας*). Aber die erste Menschheit soll doch keine „Heerde“ sein (Luk. 12, 32). Dies ist jene „Apokatastasis“, von der Petrus redet (Apostelg. 3, 21: *ἀρχὴ χρόνων ἀποκαταστάσεως*), indem er auf die „Zeiten der Erquickung“ hinweist, da „herwiedergebracht“, d. h. zur Verwirklichung gelangen soll, was „Gott geredet hat durch den Mund aller seiner Propheten von der Welt an“. Denn es bleibt dabei: „Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe“ (Ez. 18, 23; 33, 11 f. v. II, 1 S. 587 f.). Alles, was wir über die Universalität des Heilsrathschlusses aus der Schrift erkannt und erwiesen haben (§ 27, S. 587), wird und soll sich dann erfüllen, wenn die Reiche dieser Welt „des Herrn und seines Christ“ werden geworden sein; wenn sie in Christo dem zweiten Adam „Alle“ (d. h. als Gesamtheit) „lebendig“ gemacht worden, wie sie denn Alle im ersten Adam (d. h. als Gesamtheit) der Sünde und dem Tode verfallen waren (1 Kor. 15, 21 ff.; Röm. 5, 18 vgl. Röm. 11, 32; Eph. 1, 10; Kol. 1, 10; Phil. 2, 9; Petr. 4, 6; Offenb. 4, 11). Dann soll auch „alles Verborgene“ offenbar werden (1 Kor. 4, 5 f.); dann sollen die, welche „reinen Herzens“ geworden sind, durch die Gnade Gottes in Christo zum „Schauen“ (Matth. 5, 8 vgl. 1 Joh. 3, 1 f.) und, mit Christo herrschend (Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 12 f.), zur „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm. 8, 22 ff.) gelangen. Und dies soll und wird geschehen — wie die alt- und neutestamentliche Verheißung lautet (Jes. 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 13; Offenb. 21, 1. 27) und das Wort Jesu bekräftigt (Matth. 19, 28; 24, 35; 26, 29; Mark. 14, 25; Luk. 22, 16 f., f. v. S. 678 ff.) — in jenem „neuen“ Reich, das doch das „alte“ ist, vom Gott Israels

angebahnt (§ 28), in Christo herbeigekommen (§ 42) und durch den heiligen Geist in der Reichsgemeinde Jesu (§§ 49 f.) verwirklicht. Nur daß jene vollendete „Königsherrschaft“ Gottes unter dem „neuen Himmel“ und auf der „neuen Erde“, wo „Gerechtigkeit“ wohnen soll, als eine sichtbare „Hütte Gottes bei den Menschen“ (Offenb. 21, 3 ff. vgl. Ez. 37, 27; 48, 35) offenbar werden soll, auf daß sich erfülle, was der Apostel sagt (1 Kor. 15, 28, vgl. Röm. 11, 32), daß „Gott sei Alles in Allem“. —

b) Bei der Darlegung der Kirchenlehre können wir hier kurz sein, da in Bezug auf Weltgericht, Auferstehung, ewige Seligkeit und Verdammniß unter den Confessionen kein Streit vorliegt (wie beim Fegefeuer u. s. § 57, b und in der Lehre vom Antichrist u. s. § 59, b). Auf Grund des Nicänums und Symb. ap. bekennen Alle von Christo, daß er sei venturus (in gloria Nic.) *judicare vivos et mortuos* (cujus regni non finis erit Nic.) und daß wir an eine *resurrectio carnis* (mortuorum Nic.) und *vita aeterna* (venturi saeculi Nic.) glauben.

Bekanntlich hat schon Luther (Cat. maj. p. 459, 60) an dem Ausdruck *carnis resurrectio* Anstoß genommen. Es sei dies „nicht wohl deutsch geredet; denn wo wir Deutschen Fleisch hören, denken wir nicht weiter denn in die Scharren! Auf recht deutsch aber würden wir also reden: Auferstehung des Leibes oder Leichnams (?); doch liegt nicht große Macht daran, so man nur die Wort' recht versteht“ (d. h. von dem „neuen, unsterblichen Leibe“ s. p. 459, 58). Den „Himmel“ auf „Erden“ aber dachte sich Luther durchaus nicht im Sinne eines abstracten Jenseits, sondern als vollendete Schönheit, da der Himmel, der jetzt sein „Werktagskleid“ hat, dort anziehen wird sein „Sonntagskleid“ (Kirchenpostille). — Jener Ausdruck „Auferstehung des Fleisches“ findet sich schon bei Barnabas (VII), Ignatius (Ep. ad Phil. 4), Clem. Rom. (24 sq.) und ist namentlich gegenüber dem gnostischen Doketismus durch die Realisten Tertullian (de resurr. 35) und Irenäus (adv. haer. V, 12 sq.) in die römische Bekenntnisformel eingebracht. Die Alexandriner (Clem. Paed. I, 6; Orig., De princ. II, 10) neigten auch hier zu spiritualistischer Verflüchtigung. Der „jüngste Tag“ und die *judicandi forma* sei, wie Origenes in Ep. ad Rom. sagt, nur ein menschliches Bild zur Verständlichmachung des rein geistigen Vorgangs. Auch bekannten sie sich zur Lehre von der Wiederbringung Aller. Bei Origenes (de princ. III, b, 5) kommt zuerst der Ausdruck *ἀποκαταστάσις τῶν πάντων* im Sinne einer schließlichen Befeligung Aller vor. Mit Berufung auf die *omnipotentia* (?) Gottes will er jedoch, daß sie mit Vorsicht (cf. I, b, 1) gelehrt werde. Dagegen saßen Augustin (De civ. XX, 14) und im Mittelalter namentlich Thomas v. Aquino (Summa III, suppl. qu. 80 sq.) die leibliche Auferstehung sehr sinnlich-concret (die alten Körpertheile, selbst Haare und Nägel sollten wieder erneuert werden!). Die Apo-

tatastafis lehnten sie trotz dem Fegefeuer (f. o. S. 671 f.) entschieden ab. — Ebenso weist die Conf. Aug. (art. XVII), wo sie von der consummatio mundi redet, die Anabaptisten zurück, qui sentiunt hominibus damnatis et diabolis finem poenarum futurum esse. So lehrte namentlich Joh. Denck (in Nürnberg † 1527), später Peterfen (Myst. Apokat., 3 Bde., 1700), L. Gerhardt (Systema apokat., 1727). Dagegen neigten die alten lutherischen Dogmatiker dazu, unter Betonung verschiedener gradus damnationis und im Anschluß an art. II der Augustana (wo bekanntlich das peccatum originis als damnans bezeichnet wird f. o. Bd. II, 1 S. 504), selbst die ungetauften Kinder einer wenn auch milden (!) Verdammniß preiszugeben (f. Bd. II, 1 S. 655 und Cat. maj. 460, 66). Ferner unterschieden sie — wie wir schon oben erwähnten (S. 648) — das iudicium particulare (occultum, in agone mortis) und das iudicium universale et manifestum, wobei die Apostel und „Heiligen“ als testes assessores fungiren sollen. Die Voraussetzung für dieses allgemeine Weltgericht durch den sichtbar wiederkommenden Herrn ist die Welterneuerung (consummatio mundi) nebst allgemeiner Auferstehung. Die neue Welt kommt zu Stande durch eine creatio postuma (oder secundaria, wie Gerhard sagt, nicht secunda oder continuata f. o. §§ 12 f. sub b). Ob dies durch annihilatio (mittelfst Feuer Hollas) oder auf dem Wege der conversio (oder renovatio Brenz) zu Stande kommen wird (so auch Philippi), ist eine Frage, die man nach Gerhards gesundem Urtheil (XXX, 5 § 37) der futura experientia anheimstellen soll. Was die Leiber der Auferstandenen betrifft, so werden sie „Fleisch und Blut“ enthalten. Nach Quenstedt IV, 602 soll sogar die *zōlōia* bleiben, aber non quoad substantiam, sed quoad qualitates (Quenstedt IV, 599). Gleichwohl sind es corpora gloriosa, coelestia, die im Genuß der visio Dei beatifica beseligt sind im schroffen Gegensatz zu den damnati, von denen es (bei Hollas) heißt, daß sie ewig gequält werden igni materiali, aber nicht elementari (denn dann müßten sie verzehrt werden), sondern singulari (fraglich wie?) und zwar in Ewigkeit! Daß diese Darlegung nicht bloß abschreckend ist, sondern auch dem Schriftwort widerspricht, haben wir oben (S. 728 f.) gesehen.

Trotz der Betonung des dann verwirklichten regnum gloriae kommt der universelle Gedanke einer Beseligung der Gotteśmenschheit als solcher bei der Darstellung der alten Dogmatiker nicht zu seinem Rechte. Wir bedauern, daß auch Philippi (a. a. O. S. 17 ff.; 148) sich für jenen rein geistigen „Anschauungsgenuß Gottes“ als spezifisches Characteristicum der Seligkeit erwärmt, ohne auch nur die schöne Gliederung der verklärten Reichsgemeinde zu erwähnen. Wie viel realer der Herr die neue Welt und die Reichsherrlichkeit der Seinen im ewigen Leben aufsaßt, haben wir gesehen (f. o. S. 718). Ja, es liegt eine particula veri darin, wenn

Strauß (II, 675) diese rein abstract-geistige Ewigkeits-Dauer der Seligkeits-Ekstase „langweilig“ findet. Jedenfalls ist die reiche Mannigfaltigkeit der gottgeschenkten und gottgefüllten Lebensbeziehung und Lebensbethätigung in dem vollendeten „Reich“ nicht bloß für uns reizvoller, sondern auch der biblischen Anschauung entsprechend.

c) Was nun schließlich den Gegensatz anlangt, so prägt er sich namentlich in der neueren Theologie (f. die Litt. S. 653 ff.) mit Bezug auf folgende drei Hauptfragen aus:

1. ist die sichtbare Wiederkunft des Herrn als des Weltenrichters für den christl. Heilsglauben von fundamentaler Bedeutung?

2. giebt es eine allgemeine „Auferstehung des Fleisches“ und ist insonderheit dieser Ausdruck im Symb. ap. berechtigt?

3. erscheint die Lehre von einer ewigen Verdammniß haltbar gegenüber der allumfassenden Liebe Gottes?

Daß die sogen. „moderne“ Theologie alle drei Fragen verneint, ist charakteristisch für ihre blosse Jenseits-Theorie, wie sie im Grunde schon der Semler'sche Rationalismus und jene deistische Weltansicht der Aufklärungsperiode zu Tage treten läßt. Schleiermacher (Gl.R. § 157 ff.) suchte doch noch vertieft die „Vollendung der Kirche“ als den Kern der „bildlich-unbestimmten Verheißungen“ Christi hinzustellen (f. o. S. 650 f.). Er trat für eine stete „Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser“ ein (§ 158, a) und meinte, die „allgemeine Ahnung der Unvergänglichkeit des Geistes“ werde uns durch Christum „zur Gewißheit“ (§ 159, 2). Aber die sichtbare „Wiederkunft“ des Herrn als Weltenrichter konnte Schleiermacher von seinem Standpunkte aus nicht richtig werthen, schon weil er den Ernst der Endkrisis — die Möglichkeit oder Wirklichkeit einer Verdammniß, sowie einer leiblichen Auferstehung — in Zweifel zog, ja in gewissem Sinne bestreiten mußte. In dieser Beziehung ist die neueste Theologie der Ritschl'schen Schule ihm gefolgt, nur daß ihre Eschatologie weniger romantisch-ästhetisch gefärbt erscheint.

Was zunächst die sichtbare Wiederkunft Christi zum Weltgericht und zur Aufrichtung des Reiches betrifft, so erklären selbst H. Schulz (Grundriß S. 150) und J. Kaftan (Dogm. S. 421) diese Erwartung der Urchristenheit als „nicht in die christliche Glaubenslehre gehörig“, oder — wie Kaftan (§ 7, S. 73 f.) sagt — als für uns „unwiederholbar“. Aehnlich A. A. Lipsius (a. a. O. S. 836) und O. Pfleiderer (Grundriß § 266). Ja, Wernle — jenes enfant terrible der Ritschl'schen Schule, das kein Blatt vor den Mund nimmt — hat den Muth, zu sagen (Ans. unserer Rel. 1901, S. 36), Jesus habe als „Jude seiner Zeit“ in „Harmlosigkeit“ und „Räuberethat“, ja in seinem „wildjubilenden, fast unheimlichen Enthusiasmus“ jene Weissagung ausgesprochen; d. h. mit dünnen Worten gesagt: Christus hat sich selbst und

seine Zuhörer getäuscht. Und doch hat Er — wie wir sahen (s. o. S. 725 f.) — diese seine weltrichterliche Stellung und seine damit zusammenhängende Herrlichkeits-Erscheinung eidllich bekräftigt und ist darüber zum Blutzengen geworden! Wie viel tiefer würdigte ein Dav. Strauß, obwohl er (Gl. L. II, S. 667) das Dogma vom Weltgericht „aus der Zukunft in die Gegenwart, aus der Ewigkeit in die Zeit“, mit Einem Wort aus dem „Jenseits ins Diesseits“ verlegen wollte — jene „ungeheuerliche“ Selbstaussage Jesu als des Weltenrichters! Es sei dies die unbestreitbarste Tatsache, daß Jesus sich als solchen angesehen und proclamirt habe! Wer ihn in dieser Hinsicht des Irrthums zeihl, klagt ihn zugleich einer fast blasphemischen Selbstverherrlichung an. Ja, der Christus, der uns Gott als den Vater und einigen Richter der Welt offenbaren soll, wird so zum Anti-Christus gestempelt, weil Er sich selbst auf den Thron Gottes setzte (2 Thess. 2, 4 ff.) und die einzigartige Richterwürde Gottes annahm! —

Aber wir können uns im Grunde kaum wundern, daß die moderne Theologie diesen eschatologischen Grundartitel und jene Aussagen Jesu, auf die er sich stützt, bestreitet. Thut sie daselbe doch in Bezug auf die Selbstausagen des Herrn über seine leibliche Auferstehung „am dritten Tage“ (s. o. S. 88, c). Auch hier wird Alles vergeistigt und eben dadurch verflüchtigt. Denn daß man gegen den — wie auch wir zugestanden haben (s. o. S. 708 f.) — mißverständlichen Ausdruck „Auferstehung des Fleisches“ mit solcher Energie protestirt, ja ihn aus dem Symb. ap. hinauswerfen will (Ab. Harnack), hat doch seinen tieferen Grund einzig und allein darin, daß man auch die leibliche Auferstehung Christi in Frage stellt. Mit der Verkennung der Leiblichkeit und ihrer Bedeutung für die „organische Gliederung“ der Reichsgottesgemeinde in der Vollendungszeit hängt — wie J. P. West geistvoll durchführt (Gl. L. II, S. 747) — auch die Verflüchtigung der gesammten christlichen Gemeinschaftshoffnung für das Ende der Tage zusammen. Der rein geistig gedachte „Einzelmenschen“ oder die dem „Fleisch“ schlechthin entrückte Einzelseele kann nicht als der „Selbstzweck“ Gottes gedacht und gefaßt werden. Vielmehr erscheinen erst kraft der „Auferstehung des Fleisches“ alle Einzelnen jenem „göttlichen Reichszweck“ eingefügt, dem sie „selbstthätig zu dienen haben“. Denn das Weltziel ist nicht die Seligkeit „einer Masse“ von Geistern, sondern „Realisirung einer gotterfüllten Welt-Reichsgemeinschaft“. Ähnlich äußert sich E. Willkomm: Ueber die Auferstehung des Fleisches (3. Aufl. 1901). S. o. (S. 654) Bornhäuser und Keerl a. a. O.

Von diesem wichtigen Punkte aus fällt nun auch ein helles Licht auf die, nicht bloß von der liberalen Theologie der Neuzeit, sondern auch von schwarmgeistigen Christen (so z. B. Döttinger, Jung Stilling, Schill, Mich. Hahn u. A.), ja von manchen „positiven“ Theologen (s. w. u.) vertretene und

mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit verfolgte Behauptung einer schließlichen Wiederbringung aller Seelen, selbst der dämonischen Geister! Wie schwankend in dieser Hinsicht sowohl die Begründung, als die Tragweite jener Lehre von der Apokatastasis sich gestaltet, zeigt die mannigfaltige Form, in der sie auftritt. Vgl. die neuerdings erschienene, gut orientirende Dissertation von D. Schrader: Die L. von der Apokatastasis (1901), wo (bes. S. 131) der sog. Conditionalismus (s. w. u.) mit schließlichem Hinweis auf die „Wiederbringung Aller“ vertreten wird.

Zunächst wird die alte (buddhistische) Idee von der Metempsychose von Vielen (z. B. von Leibniz und Lessing) vertheidigt. Darnach sollen alle Seelen durch wiederholte „Wiedergeburt“ bis zur vollendeten Reinigung gelangen. Andere wieder, wie z. B. Erskam (Lehre von der ewigen Verdammniß, Stud. und Krit. 1838, II S. 389), vertheidigen die abenteuerliche Ansicht, daß die „Verdammten“ als die „Märtyrer des Zornes Gottes“ nur „tragische Gestalten“ seien, die durch die „Strafe versöhnt“ gleichsam als „Wundenmale an dem Leibe Christi“ schließlich eingegliedert werden sollen dem Organismus der Reichsgemeinde Jesu!!

Der Universalismus d. h. die Befeligung Aller wird (nach dem Vorgange eines Origines, Scotus Erigena u. A.) von Schleiermacher, De Wette und J. P. Lange, unter den Engländern besonders von Kingsley, Stopford Brooke, unter den protestantischen Franzosen von A. Matter u. A. vertreten. Da hier — entsprechend dem universalistischen Determinismus — doch schließlich die Alles rettende Liebe Gottes wie eine Art Naturgewalt (durch Pression, resp. gratia irresistibilis!) zu wirken scheint, haben andere Vertreter dieser Lehre für eine bedingte (hypothetische) Apokatastasis sich entschieden, wonach für den Fall späterer Bekerung die Errettung Aller offen stehen soll. Für diesen sog. Conditionalismus entscheiden sich z. B. H. Rothe, E. White, aber auch Fr. Ritsch, ja positiv gesinnte Theologen wie L. Prager, Sam. Keller u. A. (so neuerdings auch E. Pfennigsdorf, Christus im modernen Geistesleben. 5. Aufl. 1902 S. 321 f.; W. Schmidt, Christl. Dogm. II, S. 517).

Die Motive der Vertreter jener verschiedenen Wiederbringungslehren lassen sich auf folgende Gründe zurückführen: Ewige Verdammniß sei wider die alle Creatur umfassende Barmherzigkeit Gottes; sie widerspreche dem göttlichen, wie dem menschlichen Mitgefühl und stelle sowohl die Seligkeit der Vollendeten, wie den schließlichen Sieg der Königsherrschaft Christi oder seines „Reiches“ in Frage. Außerdem müsse man „vom Gesichtspunkte der menschlichen Freiheit“ eine „reale Bekerungsmöglichkeit“ auch für die Verdammten festhalten (so J. Dörner, Gl. L. II, S. 968; vgl. dagegen Martensen, Dogm. § 28b: wo die Zeit aufhört, da hört auch die Bekerungsmöglichkeit auf. Ähnlich Thomassin III, 2 S. 515 ff.)

Um jenen Einwänden zu begegnen, haben Viele die sogen. Vernichtungstheorie (Annihilation) verteidigt (so Weiße, Al. Schweizer, Alb. Ritschl, H. Schulz, Plitt u. A.), oder diese mit jener hypothetischen Apokatastasis zu vereinigen gesucht. E. Lemme, der in seiner Schrift über die Sünde wider den heil. Geist (1883, S. 52) die „Möglichkeit der Vergebung selbst dieser Sünde“ festhält, weist in seiner neuesten Arbeit (1900 a. a. O. S. 56; f. v. S. 652 ff.) zwar die „allg. Wiederbringung“ ab, verneint aber im Grunde doch die Frage nach der „Endlosigkeit der Verdammniß“, indem er für die Idee einer „allmählich“ (vielleicht in „Milliarden“ von Jahren!) sich vollziehenden „Selbstvernichtung“ oder „Aussschaltung des Bösen“ eintritt (ähnlich P. Paulsen, Das Leben nach dem Tode, Zeitfr. des christlichen Volkslebens XXVI, Heft 8, 1901). Diese, wie mir scheint, auch von J. Dörner (a. a. O. S. 969) und Frank (System der Wahrh. II, S. 446) vertretene (bedingte) Annihilations-Theorie hat insofern ein unbestreitbares Wahrheitsmoment, als sie dem in Ewigkeit fort-dauernden unerträglichen Dualismus eines göttlichen und satanischen Reichs entgegentritt. Unter dem Gesichtspunkte einer vollständigen „Entmächtigung“ des letzteren (im ethischen und physischen Sinne) haben auch wir den Gedanken der ewigen Verdammniß (= ewiger Tod) zu erfassen und zu verstehen gesucht (f. v. S. 721). Ein weiteres Einbringen in dieses mysterium tremendum ist uns weder gestattet, noch ermöglicht. Nur daran sollen und müssen wir festhalten, daß Niemand verdammt wird, der noch Empfindlichkeit („Perceptionsfähigkeit“, wie Beck sagt a. a. O. S. 730) in sich trägt, und daß „Selig werden“ nie und nimmermehr als „ein Naturproceß“ gedacht werden darf (Grüchmacher a. a. O.). Zur Aufrechterhaltung der „Selbstständigkeit“ aller geistigen Wesen und zur Wahrung des ethischen Charakters des Reichs Gottes muß die „Möglichkeit“ — ja in gewissem Sinne die Nothwendigkeit der ewigen Verdammniß festgehalten werden (H. Falke a. a. O. S. 166). J. I. Beck hat so Unrecht nicht, wenn er (a. a. O. S. 749) sagt: „Nur der plausible Allererwäglaube scheint zurück vor dem Ernst eines entscheidenden Gottesgerichts“.

Wir sind am Schlusse. Gott bewahre uns, wie hier in den eschatologischen, so in allen Glaubensproblemen vor Menschenjüdeln und gesuchten Grübeleien (*ἐκζητήσεις, μύθοι* etc. 1 Tim. 1, 4; 4, 7; 6, 1; 2 Tim. 2, 23; Tit. 3, 9 vgl. die Mahnung des Herrn Luk. 13, 24). Der „Tag des Herrn“ wird Alles klar machen. Sein „Feuer“ duldet keine Unklarheit und Halbwahrheit. Er wolle schon hier unsere Seelen läutern zum rechten Heilsglauben, daß sich auch unser armes Werk als auf Christum, den einigen Grund, erbaut bewähre. Was da etwa als „Holz, Heu und Stoppeln“ sich erweist, möge Er, der Herr, ausscheiden und verbrennen lassen (1 Kor. 3, 11–16). Wir aber wollen seiner harren, wachend und betend, bis daß Er kommt! Ja, komm Herr Jesu, Amen.

§ 61. Abschließende Zusammenfassung.

1. Trotz dem scheinbar dualistischen Endresultat (§ 60, 1) gelangt doch Gottes ewiger (universeller) Heilswille (§§ 26 f.) und der Menschheit (generelle) Heilsbestimmung (§§ 28 f.) zu schließlicher Verwirklichung. Denn es soll und wird sich die in Christo ihrem Haupte (§ 42) schon jetzt geeinte Gottesmenschheit (§ 49) als seine verkörperte Reichsgemeinde unter dem neuen Himmel auf der neuen Erde sichtbar verkörpern (§ 60). Im seligen Gefühle der Gottesgemeinschaft, sowie in schöner (charaktervoller) Mannigfaltigkeit gliedlicher Gemeinschaft unter einander, wird dann jenes „ideale Endziel“ (§ 31) durch lebensvolle Selbstbethätigung aller wahren Gotteskinder erreicht sein.

2. Um den Ernst göttlicher Heiligkeit (§§ 6 f.) zu bezeugen und die Freiheit creatürlicher Selbstbestimmung (§§ 16 u. 19 f.) zu wahren, müssen wir das verdammende Gericht über die Verstockten (§ 60, 3) als die tragische Kehrseite des bedingten und geordneten Heilswillens (§§ 27 u. 51), sowie als das verhängnißvolle Endresultat sündiger, bis zur Kästerung des heil. Geistes sich steigern den Selbstbehauptung der Gottlosen (§ 25) unter den Gesichtspunkt der dauernden Entmächtigung des satanischen Reichs (§ 20, 3) im „andern (ewigen) Tode“ (§ 24) stellen. Dadurch ist die der menschlichen Freiheit, wie der Eigenart göttlicher Gnadenwirksamkeit (§§ 45 ff.) widersprechende Lehre von einer schließlichen (bedingten oder unbedingten) Wiederbringung Aller (Apokatastasis) ausgeschlossen.

3. Im Reiche der Herrlichkeit gelangen die Heils- und Liebeswege Gottes des Vaters (§§ 5 ff.) durch Christum, seinen menschengewordenen Sohn (§§ 32 ff.) in der Kraft des heil. Geistes (§§ 43 ff.) zu ewiger Vollendung (§ 30, 3). Mit der dogmatischen Dogologie (soli Deo gloria) erscheint somit für die gesammte christliche Glaubenslehre der zielselbige Abschluß (im Sinne eines christlichen Pan-Theismus) gegeben.

Beichte — kein Sacrament II, 520 — Bekennniß II, 582 f. f. Ohrenbeichte.
 Befehung II, 576 ff. — biblisch II, 609 ff. — kirchliche Lehre II, 619 ff. — Jerachs II, 655 ff. — ob nach dem Tode möglich? II, 666 ff., 674 f., 735 f. Hades.
 Bekennniß — kirchliches II, 364, 486 ff., 490 f., 503 f., 507 f. — persönliches zu Christo II, 7, 587.
 Beruf — irdischer I, 379 f.; II, 551 ff., 593 f., 617 f., 624 — himmlischer f. Vollkommenheit.
 Berufung — allgemeine und spezielle II, 549 ff. — biblisch II, 598 ff. — kirchliche Lehre II, 616 f. f. vocatio.
 Beschneidung — Jesu II, 116 f. — in Beziehung zur Taufe II, 403, 419.
 Beweise — fürs Dasein Gottes I, 28 ff., 29 ff. — für die Unsterblichkeit II, 655 ff.
 Bild f. h. Christ.
 Bild — Gottes im Menschen f. Ebenbild.
 Blut Christi — verhängend II, 205 f., 215 f., 221 f. — im Opfer II, 235 — im Abendmahl II, 442 f., 455 ff.
 Böse — das Problem I, 426 ff.
 Bona opera II, 593 ff. f. Werke.
 Bund — Gottes I, 597 f., 620 ff., 627 ff. — Bundesmäßigkeit II, 225 f. „Testament“ Christi.
 Buße — kein Sacrament II, 386 f., 394 ff. — Verhältnis zum Glauben II, 597 ff., 610 f.
 Byzantinismus — als Gajaropapismus II, 497 f. f. Griechische Kirche.
 Calvinismus f. Reformierte Kirche.
 Capacitas — mere passiva I, 4, 24, 395 f.; II, 546 f.
 Causae secundae I, 329 f. conservatio.
 Cerimonien — nicht heilsnotwendig II, 525 f. f. Kirche.
 Charismen II, 299 f. h. Geist.
 Charitologie § 44 ff. (als dogmatische Lehre von der Gnade und den Gnadenmitteln).
 Cherubim I, 415.
 Chiliasmus — Litteratur II, 653 f. — als Dogma II, 647 ff. — biblisch II, 694 f. — kirchliche Lehre II, 698, — Gegenfatz II, 700 f.
 Chirma f. Firmung.
 Christologie § 32 ff. — biblische Grundlegung II, 63 ff. — dogmengeschichtliche Entwicklung II, 68 ff. — Gegenfätze II, 85 ff.
 Christus f. Messias — seine Gottmenschheit II, 26 ff. — sein Selbsterkennnis II, 64 ff., 185 ff. — Süßopfer II, 176 ff. — Königsheerhaft II, 276 ff. — Wiederkunft II, 159 ff., 645 ff., 704 ff.
 Selbst II, 592 f. Ehe.
 Communicatio idiomatum II, 49 ff., 75 ff., 83 ff.
 Communion II, 397 f., 449 f. f. Abendmahl.
 Conceptio — Christi II, 29, 114 ff. — immaculata der Maria II, 115 f., 127 f.
 Concomitantia — im Abendmahl II, 444, 465.

Concupiscentia I, 488 f. f. Fleisch.
 Concursus — Dei I, 325 ff., 331 f. f. Erhaltung.
 Confessio — oris f. Ohrenbeichte.
 Confessionen II, 499 ff. f. Kirche.
 Confirmation II, 388, 397, 418.
 Congregationalismus II, 481 f. f. Kirche.
 Consecration — der Abendmahls Elemente II, 444 f., 471 ff.
 Conservatio I, 321 ff., 332 ff.
 Consilia evangelica II, 592 ff.
 Consubstantiatio — im Abendmahl II, 465.
 Conversio I, 331 ff., 579 f. — transitiva et intransitiva II, 619.
 Creationismus I, 370, 393 f.
 Creatio — ex nihilo I, 315 ff. — prima et secunda II, 316 — continuata I, 332 — postuma — II, 732 f. Schöpfung.
 Kultur — im Unterschiede von der Natur I, 328 — in ihrer Beziehung zum Kultus I, 649 — in eschatologischer Hinsicht II, 636 ff.
 Kultus — in der kirchlichen Gemeinschaft II, 505 ff. f. Cerimonien.
 Dämonen I, 423 f., 443 f., 459 ff. f. Teufel.
 Darwinismus I, 400 f.
 Deismus I, 23, 25, 40, 125 f., 167 f., 250, 258, 352 f.; II, 15, 87 f., 169 f.
 Demiurg — als Weltbildner I, 315.
 Depotenzierung — des Logos II, 131 f. f. Menose.
 Descendenztheorie — unbewiesen I, 396 f., 400 f.
 Descensus ad inferos II, 135 ff. f. Hades.
 Determinismus I, 80 f., 353 f., 579 f., 593 f.; 542 ff. f. Prädestination.
 Deuterokanonische — Schriften II, 244 f.
 Dichotomie I, 361 f., 387 f.
 Dogma II, 487 f. f. Kirche.
 Dotatismus II, 69 ff., 85 f.
 Donatismus II, 523 f. Kirche.
 Doxologie — als Lehre von der endgeschichtlichen Verherrlichung Gottes §§ 60 f.
 Dreieinigkeit I, 171 ff. f. Trinität.
 Dualismus — heidnischer I, 5, 23 — von Geist und Materie I, 125 — im Weltziel II, 7, 13 ff., 720 ff., 736.
 Dyotheliten II, 75 f.
 Ebenbild — Gottes im Menschen I, 363 ff., 382 ff., 385 ff. — Wiederherstellung in Christo II, 36 f., 598.
 Ebnionismus II, 69 ff., 85 ff.
 Ecclesia f. Ekkelesiologie und Kirche — als communio sanctorum II, 485 ff. — societas fidei et spir. S. II, 524 — columna veritatis II, 490 ff. — visib. et invisib. II, 534 f. — notae eocl. II, 487, 492 f. — vera et falsa II, 527 — univ. et partic. synthet. et repraesentativa II, 489, 496 f., 527 — ecclesiologiae II, 535 f.
 Ehe — monogamisch I, 369 f. — kein Sacrament II, 389 f., 529 f. f. Trauung.
 Ehrfurcht I, 146, 677; II, 580, 639.

Eigenschaften — Gottes I, 87 ff., 243 ff. — der Kirche II, 490 ff.
 Einheit — des Menschengeschlechts I, 369 ff.
 Ekkelesiologie oder Lehre von der Kirche § 49 f.
 Electio f. Erwählung.
 Elogium — als Gottesname I, 69.
 Emanation — als Gegenfatz zur Creation I, 303 f., 315.
 Empfängnis — übernatürliche (Christi) II, 29 f., 112 ff., 123 f., 129 f. f. conceptio.
 Engel — als Geistwesen I, 9 f., 17 ff., 357 f., 402 ff. — Jabbes I, 411 f., 416 f. — Engelwälden I, 338, 347 f., 354 f. — Abfall f. Teufel.
 Euhypostasie II, 42, 81 f.
 Eunomie II, 586.
 Entäußerung — (Christi) II, 100 ff.
 Entwicklung — im Verhältnis zur Geschichte I, 9 f., 309 f., 335 ff., 372 f. — zur Schöpfung I, 321 ff., 400 f.
 Epiphanie — Christi II, 704 f. Wiederkunft.
 Erbünde I, 488 ff., 497 ff., 501 ff.
 Erde — in ihrer Bedeutung für geocentrische Selbstkostenbarung Gottes I, 191 ff., 291 ff. — als „neue“ Erde II, 705 ff., 718, 731.
 Erhaltung I, 321 ff., 332 ff.
 Erhöhung — Christi §§ 37 ff., II, 148 ff., 160 ff.
 Erkennbarkeit — Gottes I, 54 f., 75 f. f. Name Gottes.
 Erleuchtung II, 556 f., 611, 618 f. — Unterschied von der Inspiration 558 f.
 Erlösung — mit Beziehung auf die Verführung in Christo II, 176, 181 f.
 Erniedrigung — Christi II, 100 ff. f. Menose.
 Erwählung I, 580; II, 539 ff., 597 ff.
 Erweckung — im Verhältnis zur Befehung II, 547 ff., 559 ff., 612.
 Eschatologie — als dogmatische Lehre von den letzten Dingen §§ 55 ff., II, 629 ff.
 Ethnicismus I, 666 ff. f. Heidenthum.
 Eudämonismus I, 531 f.
 Evangelium — im Verhältnis zum Gesetz I, 131; II, 340 ff., 353, 365 f. — Verknüpfung unter alle Völker II, 679 ff.
 Evangelisation — kirchliche II, 488, 536 — endgeschichtliche II, 692 f.
 Ewigkeit — Gottes I, 246 f. — des Heilsrathschlusses I, 571 ff. — des jetzigen Lebens II, 705 ff.
 Exorcismus II, 417 f.
 Fasten II, 592 f.
 Fegfeuer II, 671 f.
 Fides, fiducia, sola f. Glaube.
 Firmung, kein Sacrament II, 388 f., 397.
 Fleisch (σάρξ) — Begriff I, 429 ff., 436 f., 447 f., 488 ff. — Auferstehung des „Fleisches“ II, 708 f., 731 f. f. Eünde.
 Fleischwerdung — Christi II, 38 ff. f. Incarnation.
 Freiheit — Gottes I, 251, 340 f. — creatürliche I, 338 f. — formale und materiale I, 363 f., 375, 437 ff. — der Kinder

Gottes II, 568 ff., 583 f. f. arbitrium lib.
 Fürbitte — hochpriesterliche (Christi) II, 216 f., 255 f. — für die Todten II, 663, 671 f., 674.
 Gaben — des h. Geistes f. Charismen und h. Geist.
 Gebet — mit Beziehung auf Gott I, 83, 171 f. — im Verhältnis zur Weltregierung I, 339 f. — nicht (Gnadenmittel) II, 319 — Bittgebet (um Gesundheit etc.) I, 342 f.; II, 318 — im Verhältnis zum Glauben II, 485, 578, 582, 625 — zur Heiligungsarbeit II, 585 ff., 625 — die Kirche als Gebetsgemeinde II, 483.
 Gebot — Gottes und Christi II, 342 ff. — Verhältnis zum Gebet II, 587 f. f. Gesetz.
 Geburt — Christi II, 123 f. f. Empfängnis — neue, des Christen f. Wiedergeburt.
 Geduld — Gottes I, 277 f. f. Selbstbeschränkung.
 Gefühl — im Verhältnis zum Willen I, 367 — in Gott und in Christo II, 2 ff.
 Geist — Gott als Unpersönlichkeit I, 99, 103 ff., 117 ff. — des Menschen I, 363 ff. — heil. Geist I, 178 ff., 211 ff.; II, 296 ff., 302 ff., 308 ff. f. Wort Gottes und Pneumatologie.
 Geisteswelt I, 9 f., 357 ff., 402 ff. f. Engel und Teufel.
 Gemeinde f. Kirche.
 Gemeinschaft — mit Gott, ursprüngliche I, 363 ff. — in Christo II, 208 ff. f. Kirche und Reich Gottes.
 Generationalismus I, 365 ff., 370 f., 384 f. — f. Traducianismus.
 Genugthuung f. satisfactio.
 Genus idiomatum, apostolismatum II, 83 — majestaticum II, 84 — tapeinotikum II, 85 f. comm. idiomatum.
 Gerechtigkeit — Gottes I, 149, 157 f., 165 ff., 208 ff. — Christi II, 189 ff. — des Christen II, 608 f. Rechtfertigung.
 Gericht — jüngstes I, 681; II, 282, 710 ff.
 Geschichte — gottgeleitete der Menschheit I, 8 ff., 19 ff., 309 ff., 334 ff., 359 ff., 635 — als Abwägung des Weltgerichts 636 ff.
 Gesetz Gottes, alttestamentliches I, 607 f., 631 f. — neutestamentliches II, 7, 340 f. — Verhältnis zum Evangelium II, 353 — dreifacher Brauch I, 632 f. — Erfüllung in Christo II, 197 f. — im Christen II, 586 ff.
 Gesetzmäßigkeit — in der Natur I, 322 ff. f. Wunder.
 Gewissen — als religiöses Organ I, 4 f., 33 f., 146, 315 ff., 380 — im Heidenthum I, 648 ff.; II, 553 f., 616 ff.
 Gewißheit — des Heils f. Glauben und Seligkeit.
 Glaube — Grundbegriff II, 542, 602 ff., 614 — Christi II, 13, 119, 605 ff. — als rechtfertigender Heilsglaube II, 32, 368 f., 539 ff., 602 ff. — als notitia, assensus et fiducia II, 433, 559, 620 — im Verhältnis zu den Werken II, 590 ff. — im Verhält-

Munus — Christi triplex § 39 — prophetium II, 200 ff. — sacerdotale II, 251 ff. — regium II, 292 ff.
 Musik — in ihrer eschatologisch-prophetischen Bedeutung II, 636, 705, 716.
 Nachfolge — Jesu II, 16 f., 407, 587 ff.
 Name — Gottes I, 54 ff., 67 ff. — der Engel I, 407, 415 ff. — Jesu I, 604 ff.; II, 58 ff., 277 f., 584 ff.
 Natur — als gottgeschaffene I, 305 f., 323 ff. — des Menschen I, 363 ff., 389 f. — Gottes I, 123 f., 132 ff. — „zwei Naturen“ in Christo II, 34 f., 49 f., 81 ff. — „gefehl“ I, 354 ff. f. Wunder.
 Naturalismus I, 25, 643 ff. — nat. naturans et naturata I, 95, 128 f., 333.
 Naturoffenbarung (f. Manifestation) I, 290 ff., 618 ff.; II, 635.
 Naturordnung I, 32, 321 ff., 330.
 Naturvollendung II, 635 ff., 705 ff.
 Naturverfälschung — der Sacramente II, 385 f., 393, 400 f., 436 f., 447 f.
 Naturwissenschaft — nicht im Widerspruch zur Schöpfungslehre I, 311 f., 318 ff.
 Nestorianismus II, 73 ff., 86 ff.
 Neues Testament II, 344 ff., 355 f. f. Bund und b. Schrift.
 Norma normans: die b. Schrift II, 364 ff. normata: das Befehlsgebot II, 487 ff.
 Notstaufe II, 418 f.
 Novissima I, 683; § 60, b; f. Eschatologie.

Obedientia — activa et passiva Christi II, 128, 213 f., 254 f.
 Obrigkeit — ihre Berechtigung in kirchlichen Dingen II, 506 ff. f. Kirche.
 Oekumenologie §§ 28 f.; I, 595 ff.
 Oekumenische — Trinität I, 171 ff.
 Oelung — letzte, kein Sacrament II, 390 f.
 Offenbarung — Gottes im Fleisch §§ 32 ff. — Naturoffenbarung I, 290 ff., 307 f., 645 ff. — übernatürliche (f. Wunder) I, 601 ff. — in Israel I, 628 ff. — in Wort und Tat I, 603 ff. — in b. Schrift I, 619 ff., II, 344 ff., 355 ff.
 Orenbeichte II, 389, 528 f. Privatbeichte.
 Ontologie, christliche §§ 1–17; I, 12 ff.
 Ontologischer — Beweis fürs Dasein Gottes I, 47 ff. — Trinität I, 185 ff.
 Opera bona II, 622 ff. — operata II, 385 — satisfactoria II, 623 ff. — opera ad extra et ad intra I, 185 ff.
 Opfer — im N. T. I, 205 f., 222 ff. — Christi II, 207 ff., 239 ff. — im Abendmahl II, 446 ff. — in der Messe II, 464 ff.
 Optimismus I, 23, 531; II, 632.
 Ordination — kein Sacrament II, 390 f. Amt.
 Ordo salutis II, 311 ff., 597 ff., 615 ff. — hierarchicus triplex II, 528 — f. Heilsordnung und Kirche.
 Oberglauben II, 153 ff. f. Auferstehung.

Παλιγγενεσία f. Wiedergeburt.
 Pantosmismus I, 95, 125.
 Pantheismus I, 25, 40 ff., 107 ff., 125 ff., 250, 398 f., 650; II, 15 f., 88 ff., 675 — christlicher Pantheismus § 61, a.
 Papsttum — ob „Stuhl Petri“ II, 488 — ob „Antichrist“ II, 681 ff., 699 ff. f. Romanismus.
 Paradies — im Anfang I, 356 — in der Vollendung II, 672, 715 ff.
 Particularkirchen II, 495 ff. f. Confectionen.
 Particularismus — in den Offenbarungswegen Gottes I, 595 ff. — in der Berufung II, 616 ff., 665 f.
 Parusie — des Antichrists II, 683 f. — Christi II, 645 ff., 677 ff., 687 ff., 704 ff.
 Passah — alttestamentliches II, 225 f. — Christus als Passahlam II, 233 f. — Bedeutung fürs Abendmahl II, 456 ff.
 Peccatum — originans et originale I, 453 f., 488 ff., 505 f. — actuale et habituale I, 526 f. — mortale et veniale I, 527 f. — in spir. S. I, 515 ff., 528, 674; II, 544 ff., 712 f., 729 f. Sünde und Verstorben.
 Pelagianismus I, 23, 390 f., 397 f., 434, 506 f., 626 f.
 Perfectio — christiana II, 623 f. Vollkommenheit.
 Περικλώρησις I, 196, 227.
 Person — Christi §§ 32 ff. f. Christologie.
 Persönlichkeit — Gottes I, 99 ff., 123 ff. — des h. Geistes I, 183 f. — des Menschen I, 363 ff., 380 f.
 Perspicuitas — Script. s. II, 352 f., 371.
 Bestimmtheit I, 5, 23, 506; II, 632.
 Pfingstfest — als Gründung der Kirche II, 479 ff. — als Ausgießung des h. Geistes I, 183 f. Pneumatologie.
 Pietismus II, 436, 529, 535, 579, 618, 699.
 Πίστις ἡσθού II, 13 f., 605 ff. f. Glaube.
 Pistologie §§ 51 ff.
 Pleromatologie als dogmatische Lehre von der „Fülle der Zeit“ §§ 30 ff.
 Pneumatologie — als Lehre vom h. Geist §§ 43 ff.; II, 296 ff., 540 ff.
 Pneumatomachen I, 218 f.
 Poenitentia f. Buße.
 Polytheismus I, 171 f., 649 ff. f. Heidentum.
 Prädestination I, 257 f., 576 ff.; II, 542 ff., 626 f. f. Determinismus.
 Präexistenz — Christi I, 216 ff., 229 ff. — der Seelen I, 370 f., 393 f.
 Praesentia I, 257 — im Verhältnis zur electio I, 591; II, 543 ff., 617.
 Priesterthum — Christi II, 204 ff., 221 ff. — allgemeines der Christen II, 480 ff.
 Privatbeichte II, 389, 528.
 Privatcommunio II, 449 ff.
 Prophetie — im N. T. I, 601 ff. — im N. T. II, 184 ff., 193 f., 635 ff. — falsches Prophetenthum II, 680 ff. — prophetisches Amt Christi II, 177, 183 ff. f. Weissagung.
 Proprietates — essentiales Dei I, 123 ff.

Πρόθεσις, πρόγνωσις, προορισμός I, 583 ff.; II, 597 ff.
 Prothetologie — als Lehre vom Heilsrathschluß §§ 26 ff.
 Providentia I, 337 f., 351 ff. f. Vorsehung.
 Psyche, Psychologie f. Seele, Anthropologie.
 Purgatorium II, 672 f. Fegefeuer.

Rationalismus I, 25 f., 40 ff., 230 f., 352 f., 397 ff.; II, 91 f., 169 f., 262 f., 374 f., 435 f., 473, 531.
 Rathschluß — Gottes I, 303, 571 ff. f. §§ 26 ff.
 Realismus I, 644 — christlicher Hoffnung II, 717 — in der Sacramentslehre II, 384 ff.
 Realpräsenz — Christi in seiner Gemeinde II, 150 f., 512 ff. — im Abendmahl II, 438 ff.
 Realprincip — der „Christus für uns“ I, 1 ff., 18; II, 8 ff., 176 ff. u. passim.
 Rechtfertigung — als articulus stantis et cadentis ecclesiae II, 305, 543, 562 f. — als Urtheil Gottes II, 561 ff., 571 ff. — Verhältnis zur Wiedergeburt II, 572 f., 621 ff. — zum Glauben II, 530 ff., 602 ff. — zur Heiligung in guten Werken II, 620 ff.
 Reformirte — Lehre von Gott I, 123 f. — von der Prädestination I, 594 ff. — von Christo II, 77 ff. — von den Gnadenmitteln II, 333 ff. — vom Worte II, 369 — von dem Sacrament II, 399 — von der Taufe II, 431 ff. — vom Abendmahl II, 444 ff., 468 f., 473 f. — von der Kirche II, 497 f., 526 — von der Berufung II, 554.
 Regeneration — als Neuschöpfung I, 303, 344 f. Wiedergeburt.
 Regnum — Christi II, 291 ff. — naturae I, 683; II, 280, 292 — gratiae II, 280 f., 292 — gloriae I, 683; II, 293, 678 ff., 732 f. — diaboli I, 459 ff., 484 f. — spirituale II, 291.
 Reich — Gottes (f. Königsherrschaft) anfangsweise I, 376 ff., 381 — in Israel I, 596 ff. — gegenwärtig in der Kirche II, 276 ff., 289 ff., 479 f., 513 f. — Reich Satans entmündigt II, 721 f. — das zukünftige „Himmel-Reich auf Erden“ I, 675 ff.; II, 284 ff., 291 f., 678 ff., 705 ff.
 Religio f. Gotteserkenntnis und Anbetung.
 Renovatio II, 621 f. f. sanctificatio.
 Reprobatio II, 544 ff. f. praedestinatio.
 Resurrectio — Christi II, 166 ff. — carnis II, 671 f. Auferstehung.
 Resuscitatio f. Erweckung.
 Revelatio I, 634 ff. f. Offenbarung.
 Romanismus — Kirchenbegriff II, 522 ff., 530 — Papsttum II, 488, 681 ff. — Lehre von den Werken II, 385, 623 ff. — vom Verdienst II, 333 — Sacramentslehre II, 385 ff., 394 ff. — Messias II, 448 f., 464 ff. — Fegefeuer II, 671 ff. — Zinbul-

genzen II, 663 — Anrufung der Heiligen II, 672 f. f. Kirche.

Sabbat — ursprünglich I, 19, 285, 309 f., 313 f. — endgültig II, 633 ff.
 Sabellianismus I, 214 ff.
 Sacramente — Begriff II, 321 f., 337 f., 383 f., 391 ff. — ihr Verhältniß zum Wort I, 364 — ihre Nothwendigkeit II, 381 ff., 394 f. — ihre Wirkungsweise II, 384 ff. — ihre Anzahl II, 397 ff., 399 ff. f. Abendmahl und Taufe.
 Sanctificatio II, 621 ff. f. Heiligung.
 Sarcologie — als Lehre von der Herrschaft der Sünde §§ 21 f.
 Σάρξ f. Fleisch.
 Satanologie — als Lehre vom Ursprung der Sünde §§ 19 f.; I, 357 ff. f. Teufel.
 Scraphim I, 415.
 Satisfactio — vicaria in Christo II, 208 ff., 240 ff. — bei Anselm II, 246 ff. — die lutherische Anschauung II, 241 ff. — neuere Lehrbestimmungen II, 254 f. f. Veröhnung.
 Scheol II, 135 ff. f. Hades.
 Schicksal (statum) I, 336 ff. f. Weltregierung.
 Sece — im Verhältniß zur Confession II, 500.
 Schlüsselgewalt f. Amt und Kirche.
 Schöpfung — der Welt I, 297 ff., 315 ff. — des Menschen § 16 — der Engel § 17.
 Schrift, heilige — als Denkmal der Heils-offenbarung I, 608 ff. — ihr Verhältniß zum gepredigten Wort II, 194 f., 335 f. — als inspirirt II, 344 ff., 368 f. — f. Wort Gottes, altes, neues Testament, auctoritas normativa.
 Schuld — im Verhältniß zur Strafe I, 443 ff., 494 ff. — sich steigend in der Sünde I, 513 ff. — in Christo gesühnt II, 213 ff. — dem Gläubigen vergeben II, 564 ff., 569 f. Sünde und Vergeltung.
 Scintilla I, 4, 24, 391 f. Gewissen.
 Seele — menschliche, Verhältniß zum Geist I, 364 ff. — zum Leibe I, 363 — als unsterbliche II, 655 ff., 668 ff.
 Seelenmessen II, 603, 674.
 Seelen Schlaf (Psychopannychie) f. Zwischenzustand.
 Selbstbeschränkung — Gottes I, 2 ff., 97 f., 109 f., 119 f., 251 f., 326, 332, 345, 409, 427; II, 35, 47, 107 ff., 133, 323 — Christi II, 104 ff., 130 ff. — des h. Geistes II, 303 f. f. Kenose.
 Selbstherrlichkeit — Gottes I, 105 ff. f. Herrlichkeit und Doxologie.
 Seligkeit — als Eigenschaft Gottes I, 285 ff. — der Kinder Gottes II, 705 ff.
 Semipelagianismus I, 23, 452, 506 f., 589 f.
 Sessio ad dextram Dei II, 166.
 Siebenzahl — der Sacramente II, 387 ff.
 Socinianismus — Trinitätslehre I, 225 ff. — Lehre vom Urstande I, 397 f. — von der Sünde I, 507 f. — von Christo II, 89 ff.

— von der Veröhnung I, 593; II, 256 ff.
 — vom Sacrament II, 435.
Sohn — Christus als Gottes Sohn I, 181, 187; II, §§ 33 ff. — als Sohn Davids I, 620; II, 116 ff., 123 ff. f. Gotteskindchaft.
Soteriologie — als Lehre von der Erlösung §§ 39 ff.
Soteriologie als Lehre von dem Erlöser § 36 — bgl. über den Ausdruck „Soter“ I, 664 ff., II, 181.
Spiritismus II, 314, 655 ff., 675 f.
Spiritualismus — im Gegensatz zum Realismus I, 643 f.; II, 313, 709 ff.
Status — exinanitionis II, 125 ff. — exaltationis II, 148 ff. — integritatis I, 398 ff. — purorum naturalium I, 399 — hierarchicus triplex II, 528 f. — intermedius II, 671 f.
Stellvertretung — Christi II, 205 ff., 238 ff. f. Veröhnung.
Strafe — der Sünde I, 536 ff. — von Christo getragen II, 238 ff. f. Schuld.
Subordinationismus — in der Lehre von der Gottheit Christi I, 177, 195 f., 214 f., 222 f., 227 ff.
Subjectivismus f. Spiritualismus.
Substanz — als Bezeichnung göttlichen Wesens? I, 122 ff., 139 f. f. Aboluitheit.
Sühne — in Christo II, 176 ff. f. Veröhnung.
Sünde — I, 426 ff., 432 ff. — fall I, 413 ff. — Gattungs- I, 488 ff. — Stufen I, 510 ff., 525 — wider den h. Geist I, 518; II, 712, 729 f. peccatum, Hamartologie und „Vergehung“.
Sündlosigkeit — Jesu II, 118 ff., 128, 189 ff. — des Christen (?) II, 580 ff.
Supranaturalismus I, 333; II, 91 f., 473, 530.
Symbol — der Kirche II, 494 f. Befenntniß — ob im Sacrament II, 321 ff.
Synergismus I, 23, 591; II, 516 ff., 626 ff. f. Pelagianismus.
Taufe — als sacramentum initiationis II, 387 ff., 398, 433 f. — Jesu II, 191 — Johannis taufe II, 403, 420 f. — Wassertaufe im Verhältnis zur Geistestaufe II, 405, 427 f. — Christentaufe, ihr Wesen II, 391, 401 ff. — ihre Nothwendigkeit II, 408 ff. — ihre Wirkung II, 407, 421 ff., 608 — Taufgnade II, 410 — Kindertaufe II, 402, 412 ff., 423 ff., 431 ff. f. Baptismus.
Tausendjähriges Reich f. Chiliasmus.
Teleologie, als dogmatische Lehre von der Heilsbestimmung der Menschheit §§ 25 ff.
Teleologischer — Beweis fürs Dasein Gottes I, 45 f.
Testament — Christi I, 626 f. Bund, Altes und Neues Testament.
Testimonium — spir. S. II, 347 f., 371 f. h. Schrift.
Teufel — Lehre vom Teufel I, 451, 459 ff., 477 ff. — Reich des Teufels I, 479 ff. — seine Wirklichkeit I, 469 ff.; II, 689 ff. — seine Gebundenheit II, 692 — das Gericht

über ihn und sein Reich II, 230, 242 f., 717 ff. bgl. Antichrist, Satanologie.
Thaumatologie — als Lehre vom Tode §§ 23 ff.
Theanthropologie — als Lehre von der Gottmenschheit Christi §§ 33 ff.
Theismus — im Gegensatz zum Pantheismus und Deismus I, 127.
Theodicee I, 338 f. f. Weltregierung.
Theokratie I, 607 ff.; II, 285 f. f. Israel.
Theonomie II, 586.
Theologie — als dogmatische Lehre von Gott §§ 2—10; — des Kreuzes I, 2 f.; II, 69, 134 — theol. naturalis I, 38 ff.
Theopaschismus II, 75.
Theopneustie II, 375 f. Inspiration.
Theosophie I, 132 f.
Thierwesen — apokalypstisch II, 680 f. Weltmacht.
Tod — Begriff I, 539 ff. — Reipung I, 544 ff. — als Folge der Sünde I, 523 f., 533 ff. — Todeszustand der Verstorbenen II, 135 ff., 656 ff. — Jesu II, 120 f., 207 ff., 227 ff. — ewiger Tod I, 543 f.; II, 712 ff., 729.
Tradition — im Verhältnis zur h. Schrift II, 334 ff., 361 ff. — Bedeutung für die Kirche II, 364 f.
Traducianismus I, 370, 393 f.
Transcendenz — falsche II, 97 ff. f. Jenseits.
Transsubstantiation II, 463 ff. f. Abendmahl.
Tränung — kein Sacrament II, 389 f.
Treue — Gottes I, 278 f.
Trichotomie — abzweigen I, 364 ff.
Trinität — Gottes, empirische I, 176 ff. — ökonomische I, 180 ff. — ontologische I, 185 ff. — biblisch I, 198 ff. — dogmengeschichtlich I, 212 ff. — kirchliche Formulierung I, 221 ff. — im heidnischen Glauben I, 233 ff. f. Arianismus, Monarchianismus, Sabellianismus, Subordinationismus, Modalismus.
Τρόπος ἀποκαλύψεως I, 223 — *ὑπάρξεως* I, 224.
Tugend, als Frucht des Heilsglaubens II, 585 f., 590 ff.
Ubiquitas — Gottes I, 249 — carnis Christi I, 249, 317; II, 150 f., 167 f. f. Allgegenwart.
Uebel — in der Welt I, 339 ff., 531 ff., 549 ff. — als Wirkung des Bösen I, 481 f. Weltregierung, Strafe.
Unfehlbarkeit f. Infallibilität.
Unfreiheit — des Willens I, 520 ff. f. arbitrium, Freiheit.
Unio mystica II, 622 — personalis in Christo II, 81 ff. — sacramentalis II, 383 ff., 404, 432.
Union — kirchliche II, 499 ff., 504 f.
Ungehorsam — als Anfang der Sünde I, 447.
Universalität — des Heilsrathschlusses I, 576 ff., 659 ff.; II, 318 f., 667 f. f. Prädestination.

Unsterblichkeit — Gottes I, 113 — des Menschen II, 655 ff., 668 ff. f. Zwischenzustand.
Unterwelt f. Hades.
Urtbund — des Menschen I, 356.
Usus legis triplex I, 632 f.; II, 370.
Vater — als Name Gottes I, 57 ff., 71 f., 624 f. f. Gottessohn, Kindchaft.
Verdammniß — ewige II, 711 ff., 718 f., 728 f. f. Apokatastasis.
Verdienst — Christi II, 215 ff. — der guten Werke? II, 629 f. meritum.
Verfassungsform — der Kirche, nicht heilsnothwendig II, 508 ff.
Vergebung — der Sünden als Verzeihung und Schuldentilgung II, 564, 569 f. f. Heilsglauben, Rechtfertigung, Taufe, Abendmahl.
Vergottung (*θεοποίησις*) II, 7 f., 154 f.
Verklärung — Christi I, 680; II, 153 f. — der Welt II, 703 ff. — des Christen II, 659 ff., 696 ff.
Veröhnung — Rathschluß der Veröhnung I, 571 ff. — vollzogen in Christo II, 181 ff., 205 ff. — Schriftlehre II, 221 ff. — Kirchenlehre II, 240 ff. — Gegensatz II, 254 ff.
Verstärkung II, 544 ff., 600 f., 712 f. f. Verdammniß.
Verzückung — Christi II, 107 ff., 124 f.
Verwandlung — beim Abendmahl II, 465 ff. — der Lebenden bei der Parusie des Herrn II, 704 ff., 713.
Visionshypothese II, 171 f. f. Auferstehung.
Vocatio — genericum I, 655 f.; II, 553 f. — univ. et spec. II, 616 ff. — seria 665 f. f. Beruf und Amt.
Volk — Gottes, auf Israel bezogen I, 675; II, 512 f. — in der Kirche sich darstellend II, 511 ff.
Völkerwelt — ihre Heilsbestimmung I, 645 ff. f. Heidentwelt.
Vollkommenheit — Gottes I, 286 ff. — der gottesgeschaffenen Welt I, 309 f. — des gottesbildlichen Menschen I, 363 ff., 376 — des Christen I, 288 f.; II, 594 ff., 613 f., 623.
Voluntas — Dei univ. et specialis I, 592 f.; II, 552 f. — antecedens et consequens I, 558; II, 554; — ordinata et conditionata I, 112, 251, 257 f., 592; II, 311, 547, 555, 615 ff. — signi et beneplaciti II, 554 f. arbitrium.
Vorherbestimmung I, 553 f., 576 ff.; II, 542 ff., 626 f. f. Determinismus.
Vorsehung I, 321 ff., 346 ff.; II, 551 f.
Wachsamkeit — des Christen II, 587 ff., 612.
Wahlfreiheit f. Freiheit (formale).
Wahrhaftigkeit — Gottes I, 269 ff.
Wahrheit — in Christo offenbart II, 178 ff., 185 ff. — trägt bezeichnenden Charakter II, 190 f. — als kritische Macht II, 199 f., 343 f. Wort Gottes.
Wasser-Taufe II, 404 f. — im Verhältnis zur Geistestaufe II, 427.

Weihnachtsthatfache II, 105 ff. f. Geburt Christi.
Weisheit — Gottes I, 260 ff.
Weisagung — im N. I, 1, 601 ff. — im Worte und Werke Jesu II, 183 ff., 284 f. im N. I, II, 193 ff.
Welt (*Kosmos*) — als gottesgeschaffene I, 295 ff. — als fündliche I, 449 f. — als vollendete II, 631 ff., 705 ff. — beherrschend I, 324 f. — regierung Gottes I, 334 ff., 346 ff.
Weltmacht II, 680 ff. — Weltgericht II, 680 ff., 710 ff., 725 ff.
Wert — Christi II, 174 ff. — gute Werke II, 590 ff., 601 ff. — entscheidend beim Endgericht II, 710 ff. f. Opera.
Wesen — Gottes I, 82 ff., 91 ff., 99 ff.
Wiederbringung — als Apokatastasis.
Wiedergeburt II, 300 f. — durchs Wort im Glauben II, 565 ff. — durch die Taufe II, 406 ff. — im Verhältnis zur Rechtfertigung II, 572 ff., 621 ff. — zur Veröhnung II, 576 f. — zur Heiligung II, 608.
der Welt am Ende der Tage II, 406, 697.
Wiederkunft — Christi II, 159 f., 645 ff., 677 ff., 687 ff., 704 ff., 724 ff., 733 f. f. Parusie.
Wille — als Kern des Personlebens in Gott I, 102 f. — im Menschen I, 367 f. voluntas, arbitrium.
Wort — Gottes, als Offenbarungsmittel I, 303 ff. — als Schöpfungsmittel I, 297 ff., 306 — als Selbstzeugniß Jesu II, 185 ff. — als Gnadenmittel II, 334 ff., 353 — als gepredigtes II, 194 f. f. f. 345, 354 ff. — als geschriebenes I, 608 ff.; II, 337 ff., 344 ff. — als Fleisch gewordenes II, 38 ff. — als Geheiß und Evangelium I, 607; II, 198 f. — in seiner kritischen Wirkung II, 190, 343, 357 — als wiedergebärende Macht II, 343, 357 f.
Wunder — in der Schöpfung I, 298 f., 312, 323 ff. — in der Weltregierung I, 326 f. — in der Weltregierung I, 343 ff., 349 f., 411 f. — in der Erscheinung und prophetischen Wirkfamkeit Christi II, 28 ff., 187 ff. — dämonische Wunder I, 349 f.; II, 680 ff. — Heilswunder I, 601 ff.; II, 199 f. — Gnadenwunder I, 602; II, 318 — Gerichtswunder I, 602.
Zahlensymbolik II, 640 f. f. Eschatologie.
Zeit — und Raum, als Erscheinungsformen der gottesgeschaffenen Welt I, 315 ff. — überwunden in der Vollendungswelt II, 703 ff. f. Ewigkeit, Allgegenwart.
Zorn — Gottes I, 146 f., 157 ff., 268 ff., 576 ff. — ob und wie Jesus ihn erfahren II, 119 f. f. Heiligkeit, Verdammniß.
Zuchtübung — in der Kirche II, 506 ff.
Zusatz — ausgeschlossen in der Weltregierung I, 336 f.
Zulassung — Gottes, als Folge der Selbstbeschränkung I, 339 f., 348 f.
Zurechnung — der Sünde I, 488 ff. — Gerechtigkeit Christi II, 571 ff.
Zweck — der Schöpfung I, 306 f. Vorsehung Teleologie.
Zwischenzustand II, 661 . . . Hades.

II. Namen-Register

zu Band II, 2.

Die eingehender besprochenen Autoren sind mit * bezeichnet.

*Haff 23.
 Hebin 145.
 *Höfard 248, 362.
 *Hicicola 365, 623.
 Hiltfeld 705.
 Hicuin 75.
 Hilted 699.
 Hiltans 428, 437.
 Hiltansen, G. 476.
 *Hiltroffius 242, 244, 463.
 *Hiltielm 21, 76, 126, 243 ff., 362.
 Hiltensen 536.
 Hiltich, G. 381, 462.
 Hiltje 24.
 *Hiltlinaris 52, 72.
 Hiltel, N. 22.
 *Hiltoteles 656.
 *Hiltus 72 f.
 *Hiltianus 55, 72, 126, 242.
 Hiltianagoras 70.
 *Hiltien 654, 685.
 *Hiltistin 74, 126, 181, 244, 362, 429, 463, 523, 618, 626 f., 671, 731.
 Hiltisen 437.

*Hilt 17, 92, 169.
 *Hilt, M. G. v. 635, 639.
 Hilt 221.
 *Hiltensperger, W. 22, 226, 289, 294.
 Hilt 370, 615, 620 n. passim.
 *Hilt, Bruno 96, 651.
 *Hilt, Ferd. 169, 245, 257, 265, 700.
 Hilt 334.
 Hilt 322.
 *Hilt, J. T. 100, 147, 275, 295, 315, 377, 536, 572, 578, 627, 653, 736.
 *Hiltarmin 166, 363, 523, 672.

*Hilt 373, 641, 673, 699, 702.
 *Hilt, M. 503.
 Hiltengar 464.
 Hiltard v. Hiltang 249.
 Hiltheim 314.
 Hiltian 700.
 Hiltiolet 669.
 Hiltiond, Hilt 474.
 Hiltionger, J. van 641, 683, 702.
 Hiltionis, M. 316.
 Hiltreiß 602, 614, 628.
 *Hiltschlag, W. 19, 22, 46, 99, 131, 155, 171.
 Hiltje, Th. 399.
 *Hiltiermann 16, 40, 89, 94, 96, 183, 266.
 *Hiltion 318.
 Hilt 654.
 Hiltier 618.
 *Hiltier 24, 130, 272.
 *Hilt, G. 24, 122, 125, 145, 168, 183, 315, 322, 370, 380.
 Hiltner, J. 287, 529.
 Hilt 655.
 Hiltiger, Hilt 20.
 Hiltadventura 249.
 Hiltwisch 21.
 Hiltmann, W. 22, 99.
 Hiltmayer 654, 734.
 *Hiltet, W. 22, 289, 294, 295, 478, 512, 515, 646, 654, 701.
 Hiltion, Jules 131.
 Hiltion, W. 458, 654.
 *Hilt, Joh. 21, 126 f., 469.
 Hilt 314.
 Hilt, G. 142, 148.
 Hilt 468.
 Hiltander 143, 475.
 Hiltens 256, 262.
 *Hilt, G. 437.

Hiltard 171.
 Hiltmann 373.
 Hilt, Fr. v. 472.
 *Hilt 373, 700.
 *Hilt 201, 615, 617, 700.
 *Hilt 78, 167 f., 182, 399, 431 f., 468, 618 n. passim.
 *Hiltblom, J. 536.
 Hilt 683.
 Hilt 529.
 Hilt 656.
 Hilt 398.
 Hilt 428.
 *Hiltclairn, J. St. 40, 275, 695.
 *Hilt 142, 147, 653, 662, 674.
 *Hilt 23.
 Hilt, G. H. 653, 660.
 *Hilt, M. 21, 80 f., 126, 167 f., 433, 620 n. passim.
 *Hiltian, M. 654, 690.
 Hiltionus 463.
 Hilt 628.
 Hilt 656.
 *Hilt, G. 146, 148, 653.
 *Hilt Alexandrinus 71, 145, 241, 428, 462, 731 n. passim.
 Hilt 373.
 Hilt 672.
 Hilt, G. 634.
 Hilt 653.
 *Hilt, G. 24, 274, 602.
 *Hilt, G. 223, 235, 243, 246, 380, 433, 437, 460, 475, 602, 605, 653, 675.
 *Hilt, M. G. 373, 699.
 *Hiltian 243, 361, 428 f., 461, 523 n. passim.
 Hilt v. Hilt 181, 462.
 *Hilt v. Hilt 71 f., 242, 429.

*Hilt, L. 25, 652.
 *Hiltmann 226, 294, 512, 718.
 Hiltmer 221, 238.
 Daniel 373.
 Hiltmann 657.
 Hilt 634, 672.
 Hiltion 40.
 Hilt 96, 265.
 Hilt 652.
 Hilt, Joh. 732.
 *Hilt, Franz 47, 130, 221, 224, 401, 436, 536, 632, 671.
 Hiltbrück 373.
 Hilt 248.
 *Hilt 93, 267, 531, 735.
 *Hilt 375, 379, 468.
 *Hiltmann, M. 300, 315, 628.
 Hilt 537.
 Hiltmaier 145.
 Hiltstein, J. 91, 143.
 Hilt 534.
 *Hilt, J. M. 21, 25, 46, 96, 100, 104, 131, 183, 266, 735 f.
 *Hilt, M. 294, 513, 532.
 Hilt 224.
 Hilt 461.
 *Hilt 77, 246, 250, 429, 455, 465.
 Hilt 147, 314, 653, 675.
 Hilt 654.
 Hilt, G. 652, 654.
 *Hilt 176, 221, 272, 468, 474, 654.
 Hilt 25.
 *Hilt, Milt 314.
 Hilt, M. 624.
 Hilt, M. 458.
 Hilt, J. 334.
 Hiltandus v. Toledo 75.
 *Hiltard, M. v. 22, 169, 718.
 Hilt, W. Hilt 334.
 Hilt 654.
 Hilt 735.
 Hilt 182, 374.
 Hiltmeyer 675.
 Hilt 181.
 *Hilt 71 ff.
 *Hilt 24, 654, 700.
 Hilt 654, 736.
 Hilt 312.
 *Hilt, G. Th. 171, 651.
 Hilt 616.
 Hilt v. Hilt 75.
 *Hilt, L. 96, 129, 651, 658.
 Hilt 127.
 *Hilt 22, 174, 380.
 Hilt, J. G. 94, 265.
 *Hilt, J. G. 651.
 Hilt 536.

Hilt 676.
 Hilt 263.
 Hilt 652.
 Hilt 257.
 *Hilt, v. 47, 100, 130 ff., 134, 146, 183, 255, 272 f., 315, 350, 376 ff., 410, 475, 537, 736.
 Hilt 69.
 Hilt 380.
 Hilt, M. 437.
 *Hilt 591.
 Hilt, J. 669.
 Hilt 655.
 Hilt, J. 363.
 Hilt 93.
 Hilt 654.
 Hilt 461.
 Hilt 654.
 Hilt 702.
 Hilt 22.
 Hilt 457.
 Hilt 380.
 Hilt 274.
 *Hilt, J. 15, 182, 254, 292, 370, 526, 648, 671, 673 f., 732.
 Hilt, J. 732.
 Hilt, J. 650 f.
 *Hilt, J. 21, 47, 130, 134, 380.
 Hilt, J. 396.
 *Hilt, G. 653, 674.
 Hilt 316.
 Hilt, M. 20, 100.
 Hilt 478.
 *Hilt 40, 51, 100, 171, 275, 310, 538, 635, 637 ff., 656.
 *Hilt, G. v. der 622.
 *Hilt 96, 265, 651, 656.
 Hilt 618.
 Hilt 532, 656.
 Hilt 22.
 Hilt 258, 271.
 Hilt 654.
 *Hilt, M. 8, 19, 21, 25, 126, 130, 173, 236, 242, 255, 295.
 Hilt 456, 458.
 *Hilt-Gilt 641, 702.
 *Hilt v. Hilt 145, 242, 245, 362, 414, 463 f., 671.
 *Hilt v. Hilt 73, 242, 462.
 Hilt v. Hilt 166.
 Hilt, G. 380.
 *Hilt 23, 130.
 *Hilt, Hugo 91, 261.
 Hilt 689.
 Hilt, G. 472.
 *Hiltmeyer 618, 654, 736.
 Hilt 373.
 Hilt 148, 653.
 Hilt 398, 316, 654.

*Hilt 17, 40, 96, 113, 129, 375.
 *Hilt 435 f., 522, 534 f.
 *Hilt 127, 292, 700.
 Hilt, J. 378.
 Hilt, Milt 699, 734.
 Hilt v. Hilt 464.
 Hilt, M. v. 249.
 *Hilt, M. 456.
 *Hilt 401, 474, 537.
 Hilt 679.
 *Hilt, Th. 22, 25, 270, 317, 602.
 *Hilt, M. 3, 7, 10, 16 f., 21 ff., 39, 68 f., 72, 90, 98, 113, 170, 199, 216, 240 f., 243 ff., 252, 257 ff., 271, 294, 310, 313 f., 320, 334, 341 f., 366 f., 376 f., 399, 422, 435 f., 440, 461, 509, 511, 515 f., 587, 620, 627, 649, 709, 734.
 *Hilt, Th. 24, 252, 259, 272, 378, 401, 471, 475, 529, 537.
 *Hiltmann, Gd. v. 16, 88, 96, 266, 650.
 Hilt 614.
 Hilt 2, 93, 435, 531.
 Hilt 267.
 Hilt 168.
 Hilt 380.
 *Hilt, G. 380, 456 f., 537, 652.
 *Hilt 13, 24, 67, 122, 466, 575, 605.
 Hilt 701.
 Hilt 641.
 Hilt 16, 88, 92, 97, 202, 263, 265, 531, 533, 650 n. passim.
 Hilt, J. 460.
 Hilt 252.
 Hilt 167.
 Hilt 380.
 Hilt 91.
 *Hiltberg 224, 578, 627, 654, 690, 701.
 Hilt, W. 318.
 Hilt 15.
 Hilt 129, 171.
 Hilt, G. 652.
 *Hiltmann, W. 15, 23, 99, 151, 173, 294, 376, 532, 626.
 Hilt 468.
 Hilt, J. 295, 654.
 Hilt, G. 589.
 *Hiltmann 699.
 Hilt, Wilt 126, 144.
 Hilt 654.
 Hilt 654, 700.
 *Hilt 398, 400, 434, 437, 528, 537.
 *Hiltmann, v. 25, 47, 100, 122, 130, 132, 146, 221, 238, 272, 350, 376, 377.

378, 379, 401, 428, 475, 537, 564, 645, 654, 690.
 Hoffmann, R. 437, 460.
 Hoffmannsthal 657.
 *Hollag 81, 83, 254, 292, 312, 432, 527, 615, 617, 618, 620, 678 u. passim.
 Holfenleiner 316.
 *Hofbauer 19, 24, 47, 134, 147, 182, 271, 457.
 *Hofmann, O. 22, 59, 61, 204, 380, 422, 428.
 Grabanus Maurus 464.
 Hubo 675.
 *Hudson, Th. 314.
 *Hugo, v. St. Vict. 249, 395.
 Huidekoper 145.
 *Hunnius, Regid. 371, 392, 700.
 *Hutter, Leonh. 254, 292, 526.
 Hus 465, 523.
 Husche 529, 537.

Jacobi 93.
 Jaeger, R. 168.
 Jaëpis 146.
 *Jben 657.
 *Jellinghaus, Th. 25, 426, 579.
 Jeremias 669.
 *Jesann 147.
 *Jgnatius v. Ant. 70, 460, 731.
 *Jhmels 579, 628.
 *Johannes Damasc. 75 f., 81 ff., 463.
 *Jofephon 143, 147.
 *Jendaus 70, 243, 461, 522, 698, 731.
 *Jffel 295.
 *Jillicher, A. 4, 18, 380, 456, 458.
 Jung-Stilling 653, 676, 734.
 *Juffin, b. M. 70 f., 241, 363, 422, 428, 460, 698.

*Käferstein 652.
 *Kähler, M. 1, 4, 10, 24, 25, 100, 129, 134, 183, 275, 295, 316, 377, 380, 476, 536, 625, 630, 640, 654.
 *Käbbrandt, G. 375, 522, 536, 538.
 *Kastan, Th. 9, 99, 113, 116, 130, 132, 170, 270, 294.
 *Kastan, J. 23, 50, 113, 132, 293 f., 313, 315, 377, 436, 511, 519, 531, 542, 564, 616, 627, 645, 731.
 *Kahnis 2, 130, 132, 310, 315, 376, 468, 474.
 Kalchreuter 437.
 *Kant 15, 92, 97, 169, 203, 263, 264, 268, 293, 313, 374, 435, 649.
 Karststadt 666.

Karsten 652.
 *Karststadt 466.
 *Kattenbusch 463, 532, 653.
 *Köcker 531.
 *Keeel 654, 734.
 *Keil 224, 690, 701.
 *Keim, A. Th. 10, 21, 169.
 Keller, Sam. 735.
 Kemmler 437, 654.
 Kern 651.
 Kerner, Just. 676.
 *Kendel, G. 435.
 *Kier 380.
 Kieth, M. 702.
 *Kimmel 463.
 *Kingsley 735.
 *Klinger 22.
 *Klein, Wurm. p. IX.
 *Klaiber 267.
 *Kleinert 317.
 *Kleioth 397, 536, 652, 654, 692.
 *Klostermann 669.
 *Knapp, P. 138, 473, 643.
 *Knauer, G. 130, 172.
 *Knob, M. 310.
 *Köhler, G. D. 148, 380, 653.
 *Köbbling 602.
 *Köbbling, W. 25, 247, 271, 310, 316, 379.
 *König, J. G. 148, 653.
 *Köhlitz, J. 295, 478, 511, 526, 532.
 *Krauß, M. 183, 294, 513.
 *Kreibitz 25, 255, 259, 269.
 *Kreienbühl, J. 16, 23, 96, 169, 266, 534.
 *Krüger, G. 380.
 *Kunze, J. 361 f., 653.
 *Kurz, G. 221, 225, 319.
 *Kupper, A. 316.
 *Kübel, M. 173, 377, 380.
 *Kühl, G. 25, 221, 238.
 *Külpe 380.

Kamm 24.
 *Kange, G. 378 f.
 *Kange, J. P. 651, 735.
 *Kangen 363.
 *Kangerke 700.
 *Kaufman 464.
 *Kavater 653.
 *Kechler, R. v. 24, 316, 436, 529.
 *Kebniz 649, 656, 735.
 *Kemme 24, 649, 652, 654, 736.
 *Kenz, J. 589, 638.
 *Leo b. Chr. 8, 74 f., 242.
 *Lepsius 437, 627.
 *Lefling, G. 373 f., 735.
 *Lefling, Th. 651.
 *Leischner 22.
 *Lehdecker 373.
 *Lezins, Fr. 40, 536.
 *Lohth, G. 41, 458.
 *Lichtenstein, M. 458.

Liebner 21, 130.
 *Liebmann, A. 22.
 *Limberg 91, 262.
 *Lipinus, R. M. 16, 46, 97, 257 f., 267 f., 533.
 *Lisro 23.
 *Lobstein, R. 22 f., 129 f., 171, 182, 474.
 *Löber 380, 628.
 *Löbe, W. 536 f.
 *Loofs 21, 23 f., 68, 72, 90, 129, 145, 147, 170, 246, 460, 468.
 *Lohe, M. G. 98.
 *Lüde 373.
 *Lucian 72.
 *Lurcius 656.
 *Lüttger, M. 516, 628, 653.
 *Lüttemüller 147, 653, 674, 676.
 *Lundgreen 274.
 *Luthardt 47, 100, 130, 132 f., 274, 315, 369, 375, 378, 396, 430, 652, 654, 702.
 *Luther, Martin 14, 78 ff., 130, 145, 167, 251 f., 291 f., 311, 367, 430, 465 ff., 525 f., 562 f., 620, 623, 625, 672, 700, 731 u. passim.
 *Luther, Fr. 2 f., 313, 627.

*Major, G. 623.
 *Marcell v. Anchyra 52, 72.
 *Marcellus 168.
 *Marheineke 96, 265, 315.
 *Marstenen 96, 315, 401, 437, 475, 735.
 *Matter, M. 131, 735.
 *Maun 654.
 *Mayer, M. 122, 606, 628.
 *Mayer, G. 641.
 *Mehrbahnen 653.
 *Reinhold, Th. 316, 437.
 *Meisner, Ralib. 392.
 *Meier, O. 537.
 *Menius, J. 623.
 *Melancthon 14 f., 78 f., 145, 396, 396, 467, 479, 618, 671 u. passim.
 *Melito v. Sardes 70.
 *Mendelssohn, Moses 656.
 *Menken 267.
 *Menger 127, 700.
 *Meher, Ant. 654.
 *Michaelis, J. Dav. 374.
 *Möhler 396, 534.
 *Mörtel 654.
 *Mourad, M. J. 266, 476.
 *Moosher 249.
 *Morus, Rath. 91.
 *Mühlau, Fr. 378.
 *Mühle, G. 620.
 *Müller, G. 652.
 *Müller, G. 148, 593.
 *Müller, Joh. 536.
 *Müller, Rud. 314.
 *Münchmeier 536 f.
 *Münchel, J. 444, 471 f.

Murrah, M. 316.
 *Mufäus 373.

*Nägelsbach 436.
 *Nathanius, M. v. 536.
 *Nering 378.
 *Nestorius 72 f.
 *Niebergall, J. 22, 601, 618.
 *Niesche 266, 275, 334, 538, 683.
 *Nisch, Fr. M. 99, 131, 170 f., 183, 269, 315, 373, 735.
 *Nisch, Gmm. 183, 267, 579.
 *Noctus 71.
 *Nolten 378.
 *Nössen, G. L. 24, 254, 310, 322, 602.
 *Novatian 74.

*Oehler 221, 669.
 *Oefolampad 468.
 *Oettinger 635, 676, 699, 734.
 *Oettingen, M. v. 24, 142, 148, 153, 317, 378, 379, 436, 517.
 *Orelli 221.
 *Origenes 71 f., 125, 145, 241, 429, 462, 671, 731 u. passim.
 *Olander, M. 80, 82 f., 267, 315, 572, 621, 627.
 *Otto, R. 311, 316, 367.

*Paul, J. 170, 294, 436.
 *Paulus von Samosata 52, 72.
 *Paff 529.
 *Pand, O. 472.
 *Pantimonius, Joh. 145, 263.
 *Pantzen, J. 653, 736.
 *Paulsen, Chr. 654.
 *Peich, Chr. 334, 396.
 *Petersen, 25, 274, 533, 699, 732.
 *Petrus Lombardus 75 f., 81, 249, 362, 395, 429, 464.
 *Pfaff 529.
 *Pfennigsdorf, G. 735.
 *Pfeiderer, O. 16, 40, 96 f., 183, 267, 268, 317, 397, 533, 602, 654, 733.
 *Philippi, M. 24, 25, 100, 107, 121, 257, 272, 273, 315, 375, 401, 436, 632, 652, 666, 701, 732.
 *Philippi, Ferd. 653, 700.
 *Pinguon 378.
 *Piscator 269, 699.
 *Plato 656.
 *Plitt, R. 24, 736.
 *Pope 21.
 *Prager, E. 645, 654 f., 681 f., 690, 735.
 *apac 70.

Brickley 676.
 Busch 373.

*Quenstedt 182, 254, 433, 622, 625, 673, 699, 732 u. passim.

*Rabergh 537.
 *Rade, M. 507.
 *Rabertus Paschasius 464.
 *Rathmann 369.
 *Ratramnus v. Gorbie 464.
 *Rechtlich, Fr. 684.
 *Reimarus 17, 92, 374 f.
 *Reinhard 91, 262, 435, 531.
 *Reinhardt, E. 142, 652, 669, 718.
 *Reinhold, G. 401.
 *Reischle, M. 22, 129, 171.
 *Renan 9, 17, 21, 169.
 *Renz, J. S. 245.
 *Reuter 248.
 *Richter, M. 380, 658.
 *Richm 221.
 *Riemann, O. 314, 653, 675.
 *Rink 651.
 *Ritzi, M. 22, 23, 31, 50, 96, 98 f., 131 f., 151, 170, 178, 182, 222, 246, 252, 257, 258, 260, 267, 268, 293, 294, 313, 376, 399, 435 f., 522, 532, 564, 622, 624, 626 f., 649, 733 f., 736.

*Rietzsch, G. 471, 526.
 *Rocholl, R. 150, 168, 173, 401, 436, 475.
 *Robbertus Paschasius 464.
 *Röhr 92, 531.
 *Rohner 379, 621, 652, 666, 701.
 *Rohrbach, R. 123, 129, 171.
 *Romberg 369.
 *Rosellin 21.
 *Rosenkranz 96.
 *Rothke Rich. 16, 94, 169, 375, 440, 533, 735.
 *Rougemont 641, 654.
 *Rubelbach 475.
 *Rückert 474, 531.
 *Runze 227, 651.
 *Rupprecht 379.

*Sabel 654.
 *Sabellius 72.
 *Sach 373.
 *Sartorius, G. 23, 130, 475.
 *Schaller 96.
 *Schäber 25, 238.
 *Schaefer, R. 456, 457.
 *Scheben, M. J. 396.
 *Schefst, Jesuit 334.
 *Schelbel 475.
 *Schelling 89, 94 f., 265.
 *Schentel 22, 169, 267, 268, 718.
 *Schuermann, G. 638.
 *Schurl 537.

*Schlatter, M. 513, 602, 609, 612.
 *Schliermacher 16, 89, 92 ff., 97, 129, 146, 169, 176, 183, 202, 263, 264, 293, 315, 319, 374, 435, 472, 530, 531, 532, 625 ff., 650, 733, 735.
 *Schmidt, R. 401.
 *Schmidt, E. 21, 271, 272, 468.
 *Rathmann 369.
 *Schmoller 221.
 *Schneckenburger 15.
 *Schneidermann 184, 294, 475.
 *Schneider, W. 653, 675.
 *Schöderlein 25, 654.
 *Scholz, E. 24.
 *Schön 654.
 *Schopenhauer 266, 650.
 *Schraden, O. 654, 730, 735.
 *Schrenpf 276, 298.
 *Schrend, G. v. 645.
 *Schraden 616.
 *Schulz, G. 15, 22 ff., 50, 99, 132, 170 f., 174, 225, 252, 269, 293, 380, 616, 733, 736.
 *Schulzen, Fr. 456 f., 602, 619.
 *Schulze, E. 24.
 *Schumacher 130.
 *Schumann 22, 651.
 *Schwallby 669.
 *Schwartz, M. 147, 662.
 *Schwartz, E. 628.
 *Schwartzkopf, R. 22, 174, 653.
 *Schweizer, M. 16, 89, 94, 146, 148, 169, 176, 267 f., 458, 533, 736.
 *Schwenkfeld 82, 267, 618.
 *Seeburg, M. 21, 24, 68, 77, 80, 243, 246 f., 248, 252, 275, 293, 310, 429, 431 f., 465, 522, 602, 613 u. Wurm. p. IX.
 *Seeburg, M. 25, 66, 221, 227, 230, 232, 235, 237 ff., 273 f.
 *Seefemann, G. 461, 472.
 *Seibert 265.
 *Selin, G. 224.
 *Seiß 654, 692, 690.
 *Semler, J. S. 91, 202, 374 ff., 700.
 *Shafteburg 649.
 *Shaftepeare 334, 634, 678.
 *Siebel 650.
 *Simon Commenicj 316.
 *Sinicus, Faust 90 f., 201, 257 ff., 473 f.
 *Sohn 598, 529, 537.
 *Sofrates 656.
 *Specht 522.
 *Spener 229, 535.
 *Speiß, G. 651.
 *Spinosa 88.

- *Spitta 456, 458, 654.
 *Spittigerber 651.
 Stabe 655, 669.
 Stählin, M. 380, 652.
 *Stahl, F. J. 262, 400, 436, 475, 537.
 *Stancarus 33, 621.
 Steffens 662.
 *Steinmeyer 113, 199.
 Steube 171.
 Stenbel, G. 19, 24, 473.
 Stier, R. 375.
 Stopford-Broote 735.
 Storr 91.
 *Stoß, G. 438.
 *Strauß, D. 9, 17, 21, 88, 95, 129, 169, 257, 265, 374, 651, 717 f., 734.
 Ströbel 653.
 Studert 654.
 *Stedenborg 641.
 *Taurit, W. 476, 522, 523, 536.
 *Teichmüller 2.
 *Terullian 70, 74, 243, 361, 381, 428, 461, 522, 523, 671, 698, 731 u. passim.
 *Theodor v. Mopsueste 7, 72 f., 462.
 *Theodoret 7, 72, 74.
 Thermen 205.
 *Thomas v. Aquino 75, 126, 245, 249, 362, 395, 429, 465, 523, 672, 731.
 *Thomasius, G. 21, 47, 100, 104, 130, 131, 132, 241, 245, 246, 272, 274, 310, 315, 376, 400 f., 436, 475, 537, 735.
 *Thomasius (Jurist) 529.
 *Thudicum 17, 96, 113, 124, 129, 169, 172, 375.
 *Tieftrunk 93, 263.
 Tilling 536.
 *Titius, M. 289, 294, 646.
 Töflner 263, 374.
 Tolstoi 508.
 Traub Born.
 Troels-Vund 718.
 Troeltzsch Born.
 Hylhorn 172.
 Ulbrich, W. 652.
 Ullmann, R. 22.
 Ullmar 537.
 Vincentius v. Lerinum 362.
 Wischer 654, 700.
 Wittinger 166.
 *Wolf, W. 224, 350, 369, 376, 378, 653, 690, 702.
 Voltaire 92.
 Wölter 654.
 Waage 145.
 Wacker 616.
 Wald 672.
 *Walther-(Missouri) 379, 537, 617.
 *Walther, W. 25, 199, 311, 316, 466.
 *Walter, Joh. 313, 320, 342, 426, 617, 619 f.
 *Walter, P. 433.
 Watterich, J. 472.
 Weber 226.
 *Wegscheider 92, 263, 435, 531.
 Weiffenbach, G. W. 653.
 Weigel 618, 699.
 *Weinel 309, 315, 316.
 Weingart 170.
 *Weiß, W. 10, 22, 155, 171.
 *Weiß, Joh. 289, 294, 295, 478, 512 f., 647, 653, 694, 701.
 Weiße 651, 736.
 Weizel 651.
 Weizsäcker, R. 226, 272, 616.
 Wellhausen 222, 224 f., 376.
 Wendt, H. 10, 22, 317, 614, 694.
 Werner 652.
 *Wernle, P. 294 f., 314, 376, 380, 400, 456, 474, 511, 515, 602, 627, 654, 733.
 Wesel, Joh. v. 465.
 Westphal 469.
 Wegel 437.
 Wehland 654.
 White, G. 735.
 Wicif 465, 523.
 Wiefinger 316.
 Wigand, J. 21.
 *Willigerode, R. 476.
 Willkomm, G. 654, 734.
 Winter 21.
 Wittichen 295, 456.
 Wohlenberg 130, 474, 652, 666.
 Wohlhaupt 652.
 Wolff 656.
 Wucherer 537.
 Wünsch 226.
 Zahn, Th. 24, 145, 361, 380, 461.
 Zahn, W. 379.
 Zeischwig 47, 130, 146, 148, 462, 653.
 Ziegler, H. 275, 314.
 Ziege 380.
 *Zöckler 128, 130, 132, 350, 622, 631.
 Zornius 462.
 *Zwingli 77 f., 83, 399, 431, 466 f., 526.

Strack und Zöckler's Kurzgefaßter Kommentar

(mit Uebersetzung)

zu den

heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments

sowie zu den Apokryphen und wichtigsten Pseudepigraphen.

A. Altes Testament.

- I.: Genesis, Exodus, Levit., Numeri (Strack). 35 Bogen. 8. \mathcal{M} 50 \mathcal{J} .
 II.: Deuteronomium, Buch Josua, Buch Richter (Ötli). Nebst Karte von Palästina von Fischer und Guthe. 20 Bogen. 6 \mathcal{M} .
 III.: Bücher Samuelis und der Könige (Klostermann). 34 Bogen. 10 \mathcal{M} .
 IV.: Jesaja und Jeremia (v. Drelli). 2. Aufl. 28 Bogen. 5 \mathcal{M} 50 \mathcal{J} .
 V, 1.: Ezechiel (v. Drelli). 2. Aufl. 14 Bogen. 3 \mathcal{M} 50 \mathcal{J} .
 V, 2.: Kleine Propheten (v. Drelli). 2. Aufl. 14 $\frac{1}{2}$ Bogen. 3 \mathcal{M} 50 \mathcal{J} .
 VI.: Psalmen und Sprüche (Reßler u. Strack). 2. Aufl. 28 $\frac{1}{4}$ Bogen. 6 \mathcal{M} .
 VII.: Buch Hiob, Prediger Salomo, Hohelied und Klagenlieder (Volk u. Ötli). 14 $\frac{1}{2}$ Bogen.) 4 \mathcal{M} 50 \mathcal{J} .
 VIII.: Chron., Esra, Neh., Ruth, Esther, B. Daniel (Ötli u. Reinhold). 21 $\frac{1}{2}$ Bogen. 5 \mathcal{M} 50 \mathcal{J} .
 IX.: Apokryphische Bücher des A. T. mit einem Anhang über die Pseudepigraphenliteratur (Zöckler). 31 Bogen. 8 \mathcal{M} .

B. Neues Testament. (2., ganz neu bearbeitete Auflage.)

- I.: Synoptische Evangelien (Nösgen). 28 $\frac{1}{2}$ Bogen. 6 \mathcal{M} .
 II.: Evangelium Johannis und Apostelgeschichte (Luthardt u. Zöckler). 20 Bogen. 5 \mathcal{M} .
 III.: Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinther, Römer (Zöckler, Schnedermann u. Luthardt). 35 Bogen. 8 \mathcal{M} .
 IV.: Briefe an die Epheser, Kolosser, Philemon und Philipper; Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes (Wohlenberg, Burger u. Luthardt). 18 $\frac{1}{4}$ Bogen. 5 \mathcal{M} .
 V.: Briefe an Timotheus, Titus und die Hebräer; Offenbarung Johannis (Kübel, Riggenbach, Zöckler). 22 Bogen. 5 \mathcal{M} 50 \mathcal{J} .

Für diejenigen, welche dies ganze Bibelwerk oder wenigstens das ganze Alte oder Neue Testament auf einmal beziehen wollen, haben wir widerruflich eine erhebliche Preisermäßigung eintreten lassen, nämlich:

Altes Testament (239 Bogen Lex. 8°): geheftet 45 \mathcal{M} , bisher 61 \mathcal{M} ; in 6 Halbjrzbdn. 55 \mathcal{M} , bisher 72 \mathcal{M} 50 \mathcal{J} .

Neues Testament (124 Bogen Lex. 8°): geheftet 20 \mathcal{M} , bisher 29 \mathcal{M} 50 \mathcal{J} ; in 3 Halbjrzbdn. 25 \mathcal{M} , bisher 35 \mathcal{M} .

Altes und Neues Testament zusammen: geh. 60 \mathcal{M} , in 9 Halbjrzbdn. 75 \mathcal{M} .

Soeben erscheint:

Kirchengeschichte für das evangelische Haus

von

Friedrich Baum und Dr. Christian Geyer.

Dritte durchaus neubearbeitete und vermehrte Auflage.

== Mit über 600 Abbildungen im Text und vielen Kunstbeilagen. ==

58 Bog. gr. 8°. In ff. Halbfranz gebunden 15 M.

Ein Urteil aus der großen Zahl ähnlich lautender über die bisher erschienenen Lieferungen:

„Wohl selten kann ein Buch so ohne Vorbehalt empfohlen werden, wie die in dritter Auflage im Erscheinen begriffene Kirchengeschichte für das evangelische Haus von Friedrich Baum und Dr. Christian Geyer. Wenn berufene Kritiker seinerzeit das Werk in seiner zweiten Auflage „ein wunder schönes Buch und einen wirklichen Hausschatz“ nannten, so trifft dieses Urteil noch mehr zu, nachdem Verleger und Bearbeiter das Buch nach Text und Bilderschmuck beträchtlich umgestaltet haben. Der illustrative Teil des Werkes ist so reich, daß man fast in Versuchung kommen könnte, den Text als nebensächlich zu betrachten. Aber wer sich in das Buch einliest, wird von Kapitel zu Kapitel neu gefesselt werden durch diese lebensvollen Bilder aus der Geschichte der christlichen Kirche. Die Aufgabe, spröden dogmengeschichtlichen Stoff für Laien genießbar zu machen und doch zugleich den Forderungen der Wissenschaft gerecht zu werden, hat Dr. Geyer trefflich gelöst. Wer schon kirchengeschichtlichen Unterricht an höheren Schulen erteilt hat, weiß, wie schwer es ist, z. B. den Lehrstreit zwischen Arius und Athanasius für die Schüler begreiflich und Interesse weckend zu erzählen. Im vorliegenden Werke lesen wir eine verständliche und richtige Darlegung der Motive jener beiden Anschauungen. Im übrigen beurteilt das Buch die kirchengeschichtlichen Erscheinungen noch viel mehr als in seinen früheren Auflagen nicht nach dogmatischen, sondern nach geschichtlichen Maßstäben, die überall dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Forschung entsprechen.“

Der künstlerische Schmuck des Werkes ist so reich und bedeutend, daß er eine gesonderte Besprechung verdienen würde. Die beigegebenen Illustrationen bieten das Material zu einer christlichen Kunstgeschichte, wie denn auch diese selbst in eigenen Abschnitten von Zeit zu Zeit eingehend behandelt ist. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die zahlreichen Proben aus der Drucklitteratur des 15. Jahrhunderts: Holzschnitte und Holzdrucktafeln, deutsche Bibeln und Erbauungsbücher, Totentänze, Flugblätter etc.

„Möge das prächtige Werk im evangelischen Hause und bei unserer gebildeten Jugend, die der Kirchengeschichte nicht das gebührende Interesse entgegenbringt, die Liebe zu Christentum und Kirche wecken und stärken.“

(„Litterar. Rundschau für das evangel. Deutschland“ 1902, Nr. 9.)